
3 1761 06425252 1

Vorwort.

Mit nicht geringer Freude veröffentliche ich hiermit den vielverlangten Supplementband meiner „Real-Encyclopadie für Bibel und Talmud", Abtheilung I und Abtheilung II. Derselbe besteht aus zwei Theilen, von denen der erste die Artikel zur Abtheilung II, talmudische Artikel, und der zweite die zur Abtheilung I, biblische Artikel enthält. Durch beide wird die Real-Encyclopaedie vervollständigt und ergänzt. Der zweite Theil hat neben den neuen Arbeiten eine Menge verbesserter und umgearbeiteter Artikel, in denen die Resultate der neuesten wissenschaftlichen Bibelforschung berücksichtigt wurden. Meinen Dank statte ich Allen ab, die meine Arbeiten direkt oder indirekt förderten. Die Herausgabe dieses Supplementbandes hat mir wieder große Opfer auferlegt, die ich willig im Dienste der Wahrheit auf den Altar der Wissenschaft gebracht. Als Lohn meiner Arbeiten erscheint mir die Würdigung derselben in immer neuen und größern Kreisen, in denen sie zur Beachtung gelangen. So möge auch dieser Band seine Freunde und Gönner finden!

Strelitz in Mecklenburg.

Der Verfasser.

Real-Encyclopädie
für Bibel und Talmud.

Abtheilung II.

Supplementband I.

Inhalts-Verzeichniß

zum

Supplementband I.

Inhalts-Verzeichniß

zum

Supplementband II.

A.

A.

Abadim, Massecheth, מסכת עבדים. Traktat der Sklavengesetze, ein der sieben kleinen Traktate (angeblich jerusalemitische)[1] meist halachischen Inhalts, die im 7. Jahrh. ihre Abfassung gefunden. Der Traktat Abadim hat eine Zusammenstellung der den hebräischen Sklaven betreffenden Gesetze, ist im Stile der Mischna abgefaßt und zerfällt in drei Abschnitten, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Kauf u. Verkauf des hebr. Sklaven, dessen Freilassung am Jubeljahre mit einigen Notizen über die spätere Geschichte des Jubeljahres; der zweite von seiner Arbeitspflicht u. seiner Arbeitszeit u. der Beköstigung desselben; ferner von den Geschenken bei seiner Entlassung und endlich von seiner Freikaufung und Auslösung; der dritte von dessen freiwilligem Weiterverbleiben beim Eintritt des Jubeljahres und dessen Freilassung vor demselben in Folge einer Züchtigung, die eine Leibesverstümmelung zur Folge hatte.

Abba Gorion, Midrasch, מדרש אבא גוריון. Midrasch zum Buche Ester, der handschriftlich vorhanden,[2] aber auszüglich im Jalkut (s. d. A.) zitirt wird. Unser Midrasch Rabba zum Esterbuch hat Vieles aus dem Midr. Abba Gorion, er hat wol dem Abfasser desselben vorgelegen. Die Zeit seiner Abfassung war das 7. Jahrh.

Abba Saul, אבא שאול. Bedeutender Volks- u. Gesetzeslehrer in Palästina des 1. Jahrh., u. Zeitgenosse des R. Tarphon,[3] R. Josua b. Ch.,[4] und R. Akiba, dessen Meinung er in den Gesetzentscheidungen zitirt[5]. Das talmudische Schriftthum hat uns von ihm auch eine Menge Aussprüche über verschiedene Gegenstände aufbewahrt. I. Die Glaubens- und Sittenlehre. Von dieser bringen wir erst seinen Ausspruch über die Gottesverehrung, der die Werke der Gottähnlichkeit als die höchste Stufe derselben bezeichnet. Anknüpfend an 2 M. 15. 2. „Dieser ist mein Gott, ihn werde ich verherrlichen" erklärt er: d. h. „werde ihm (Gott) gleich, wie er barmherzig und gnädig, so sei auch du".[6] Das Gebet soll kein bloßes Lippenwerk sein, sondern von Andacht begleitet werden. Der Psalmvers 10. 17 „Den Wunsch der Demüthigen hörst du, Herr. Du richtest ihren Sinn auf, es horcht dein Ohr" d. h., lehrte er, wessen Sinn sich gen Himmel empor richtet, dessen Gebet wird erhört.[7] Ueber die Wahl eines Gewerbes hören wir ihn: „Der Mensch lasse seinen Sohn nicht werden: ein Esel- oder Kameeltreiber, ein Schiffer, ein Kohlsammler, ein Hirt und ein Krämer, denn ihr Gewerbe ist ein Gewerbe des Raubes."[8] Sittlich streng klingt sein Ausspruch über die Vollziehung des Gebotes der Schwagerehe (s. d. A.): „Wer seine Schwägerin (die kinderlose Wittwe seines Bruders) wegen ihrer Schönheit, oder sonst in irgend einer andern Absicht ehelicht, der begeht gleichsam einen

---

[1] Herausgegeben von Raphael Kirchheim 1851. Frankfurt a/M. Kauffmann. [2] Vergl. de Rossi col. 563. Nr. 5. Gegenwärtig im Codex hebr. XXXII der Hamburger Stadtbibliothek. Eine Ausgabe desselben ist in Jellinek's Beth Hamidrasch. Theil I. Midrasch 1. [3] Nidda S. 24 β. [4] Das. S. 61 α. [5] Tosephta Sanh. Absch. 12; das. Kilaim Absch. 4 u. Ohaloth Absch. 6. [6] Mechilta zu 2 M. 15. 2. Das Wort ואנוהו wird von ihm gleich אני und והוא (ich und er) gelesen und daran seine Lehre angeknüpft. [7] Berachoth S. 31 α. Mechilta zu 1 M. 19. 2. [8] Nach dem Mischnatext des Talmud Jeruschalmi Kidduschin IV. 11. לא ילמד אדם את בנו חמר גמל ספן קדר רעה וחנוני שאומנתן אומנת ליסטי.

Incest und das in dieser Ehe gezeugte Kind würde fast einem Bastard gleichzuhalten sein."[1]) Zu den Vergehen, durch welche die Ehefrau Scheidung erhalten kann und ihren Anspruch auf die in der Kethuba (s. d. A.) gemachte Verschreibung verliert, rechnet Abba Saul auch, wenn die Frau den Eltern ihres Mannes in dessen Gegenwart flucht,[2]) oder nach einer andern Leseart: „Wenn sie den Kindern ihres Mannes in Gegenwart seiner Eltern flucht."[3]) Wegen des freien Verkehrs zur Stadt war die Anpflanzung von Bäumen im Umkreis von 25 Ellen mit Ausnahme von Johannisbrodbäumen u. der Sykomoren, die 50 Ellen von der Stadt entfernt werden mußten, verboten. Abba Saul will diese 50 Ellen Entfernung von der Stadt für jeden nichtfruchttragenden Baum bestimmt haben.[4]) Ein anderer Ausspruch von ihm bestimmt: „Man öffne nicht einen Laden gegenüber dem Hof seines Nächsten, damit er nicht von da aus das Thun u. Lassen desselben im Hofe beobachten könne".[5]) Edel ist seine Anordnung: „Man darf das Pfand des Andern vermiethen, und dessen Ertrag in Abrechnung bringen, weil dies der Rückgabe eines verlorenen Fundes gleicht".[6]) Von Bedeutung war sein Ausspruch gegen die mystischen Sektirer und ihre Wunder und Wunderkuren: „Wer den Gottesnamen יהוה nach seinen Buchstaben ausspricht, hat keinen Antheil in der zukünftigen Welt."[7]) Mehreres siehe: „Sektirer", „Min".

Abhängigkeit von Gott, עולמלכות שמים. Zwei in der Theologie wichtige Fragen bildeten unter den Volks- und Gesetzeslehrern der talmudischen Zeit das Thema öfterer Besprechung. a. Sind wir in unserm Thun u. Lassen von Gott abhängig, warum Lohn oder Strafe? b. Ist dagegen der Gebrauch unserer Kräfte frei, wie sei damit der Glaube an die göttliche Vorsehung zu vereinen? Am lebhaftesten kam es zu solchen Erörterungen im 2. Jahrh. n., als es galt, die verschiedenen Sekten aus dem Judenthume zu entfernen und dasselbe vor deren Irrlehren zu schützen. So wird von dem Gesetzlehrer Acher (s. d. A.) erzählt, daß ihn der erschütterte Glaube an die göttliche Vergeltung zum Abtrünnigen gemacht habe.[8]) Die Beantwortung dieser Fragen geschah auf folgende Weise. Die Natur, die Geschichte und der Mensch einzeln erhalten von Gott den Keim oder die Urkraft und das Urgesetz zu ihrer Entwicklung unter der Bedingung der möglichen Zurücknahme derselben, jedoch mit dem Unterschiede, daß erstere ihre Werke unbewußt, als nothwendige Folge des in sie Gelegten, unverändert vollbringen, während dem Menschen diese Arbeit seinem freien Willen überlassen wurde, wenn auch nicht ohne Mahnung, sie gottgefällig zu vollenden.

Abhängig ist daher der Mensch, weil er den Keim zu seiner Entwicklung aus der Hand Gottes erhält, von dem es abhängt, ob er ihn sein Werk vollenden lassen werde. Freiheit besitzt der Mensch, denn ihm wird die Weise der Entwicklung nicht bestimmt; die göttliche Vorsehung existirt, denn sie bestimmt, ob dem Menschen das Werk bis zur Vollendung gelassen werden soll; ebenso herrscht Vergeltung, je nachdem der Mensch sein Werk gut oder schlecht vollendet. Wir lassen darüber die betreffenden Lehren, Sagen und Gleichnisse selbst sprechen. a. Die Natur und ihre Gesetze. „Gott hat mit dem Meere vom Anfange bedungen, daß es sich vor Israel spalte (2 M. 14.)," lautete die Lehre des R. Jochanan (im 3. Jahrh.)[9]) Ein anderer Lehrer, R. Jirmia b. E. (ebenfalls im 3. Jahrh.) lehrte in Bezug darauf „Nicht blos die Schöpfung des Meeres, sondern auch die Existenz aller Schöpfungswerke ist unter der Bedingung der möglichen Störung ihrer Gesetze durch Gott."[10]) Dieser Lehre von der Abhängigkeit der Naturgesetze von Gott fügen wir

---

[1]) Jebamoth Gemara S. 39 β. 109 β. [2]) Nach der Lesart in der Mischna Jeruschalmi Kethuboth Abth. VII 6 אף המקללת ילדיו בפניו. [3]) Diese Lesart ist daselbst in der Gemara אף המקללת ילדיו בפני יולדיו. [4]) Mischna Baba bathra II. 7. [5]) Tosephta Baba bathra Absch. II. [6]) Mischna Baba mezia. [7]) Mischna Sanh. 10 1. אף ההוגה השם באותיותיו vergl. hierzu Aboda Sara S. 18 α und den Artikel „Adonai", Tetracrammaton in Abth. I. Auflage II. [8]) Chagiga S. 14 α Jeruschalmi daselbst. Vergl. die Artikel „Acher" u „Lohn u. Strafe". [9]) Tanchuma zu וארא S. 64. Midrasch rabba 1 M. Absch. 5. תנאי התנה הב"ה עם הים שיהא נקרע. [10]) Daselbst לא עם הים בלבד התנה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית.

die über deren Verhältniß zum Menschen hinzu. „Die Welt folgt ihren Gesetzen, aber die Frevler, die da sündigen, werden zu Gericht gezogen."[1]) b. Die Geschichte und ihre Werke. „Vieles wurde bestimmt, ehe es kam. So war der Tod bestimmt, er trat durch die Schlange ein (1 M. 4.); die Sintfluth, daher wurde Noa geboren; Leiden sollten kommen, es war Hiob, durch den sie eintrafen; Israel sollte durch Haman verkauft werden, da wurde Mordechai sein Retter; Israel sollte nach Egypten wandern, daher mußte Joseph im Voraus dahin; Israel sollte aus Egypten erlöst werden, da war Moses als dessen Erlöser bestimmt".[2]) Ein anderer Ausspruch darüber lautet: „Die Sonne geht auf und die Sonne geht unter," ehe die Sonne des einen Gerechten untergeht, geht die Sonne eines andern auf. Kaum war die Sonne Mosis verblichen, strahlte die des Josua auf; am Tage, da R. Akiba starb, war R. Juda der Fürst geboren u. a. m."[3])

Ferner: „Adam lag noch unvollendet da, als Gott ihn schon im Voraus die Gerechten sehen ließ, die von ihm abstammen werden; er offenbarte ihm, daß Abraham kommen und dessen Enkel in Egypten unter dem Sklavenjoch schmachten werden, um durch Moses erlöst zu werden u. a. m.[4]) Ebenso offenbarte Gott dem Moses die künftigen Geschlechter des israelitischen Volkes mit ihren Lehrern, Führern, Richtern u. Vorstehern."[5]) So wird der Gang der Natur u. der Geschichte als kein willkürlicher, sondern als ein von Gott vorher bestimmter gezeichnet, eine folgegerechte Entwicklung des in sie Gelegten. Im Gegensatze zur Natur und der Geschichte, steht der Mensch da mit seiner Willensfreiheit, Selbstbestimmung und seinem Selbstbewußtsein. c. Der Mensch und sein Thun. „Alles ist in den Händen Gottes nur nicht des Menschen Gottesfurcht"[6]). „Vor der Schöpfung eines Menschen tritt ein Engel mit dem Embryo (טפה) vor Gott und fragt: „Herr der Welt! Soll aus diesem da ein Starker oder Schwacher, ein Weiser oder ein Thor, ein Reicher oder ein Armer werden?" Aber, bemerkt hierzu ein Lehrer, warum wird nicht gefragt, ob aus dem Embryo ein Frommer oder ein Sünder werden soll? Gewiß, weil Alles in Gotteshand liegt, nur nicht die Gottesfurcht."[7]) Bildlich erzählen sie ferner von dem Kinde im Mutterleibe, daß ihm eine leuchtende Fackel auf dem Haupte ist (bildliche Beziehungen der geistigen Fähigkeiten des Menschen, deren Sitz im Kopfe gehalten wurde) mittelst deren es von einem Ende der Welt zum andern zusehen vermag, denn es heißt: „Als seine Leuchte über mein Haupt strahlte, damit ich im Finstern zu seinem Lichte wandelte (Hiob 29. 3)". Er wird geboren und eine göttliche Stimme ruft ihm zu: „Wähle das Loos des Gerechten und betrachte Dich nie frei von Fehlern!" Von dieser Selbstvollendung hängt die Gestaltung seiner spätern Geschicke ab. „Vom Himmel wurden dem Menschen das Brod und der Stab, das Buch (die Gotteslehre) und das Schwert, verbunden gegeben mit der Mahnung: Mensch, soll es Dir wohlgehen, so ist hier das Buch (die Gotteslehre) und das Brod, sonst das Schwert und der Stab!"[8])

Doch erkennt auch der Talmud an, daß unsere Bildung u. unsere Entwicklung von den uns verliehenen Geistesgaben abhängen. „Es giebt Menschen von großen, kleinen od. mittelmäßigen Fähigkeiten; der Allliebende weist jedem Menschen das Maaß zu, wie es zu seinem Leben nöthig ist. So unterscheidet man verschiedene Anlagen. Der Eine ist befähigt für die Agada (s. d. A.), der Andere für die Mischna (s. d. A.), der Dritte für die Gemara und endlich der Vierte für alle drei. Auch die Gabe der Prophetie vertheilte Gott nach Maaß; der eine

[1]) Aboda sara S. 55. עולם כמנהגו נוהג ורשעים שקלקלו עתידין ליתן הדין. [2]) Tanchuma Absch. Schemoth S. 59 β [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch 58. [4]) Tanchuma zu כי תשא S. 105. [5]) Jalkut I zu 1 M. Kap 40. V. 41. Midr. rabba 2 M. Absch. 40. [6]) Gemara Berachoth S. 33. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים vergl. Megilla S. 25. Nidda S. 16. [7]) Tanchuma zu Pekude. Vergl. Maimonides h. Teschuba u. Schemone Perakim Absch. 8. [8]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 35 das. 5 M Absch. 84, הככר והמקל נתני מכורכים מן השמים אב תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם לא חרב תאכלו.

weissagte ein Buch, der Andere zwei Bücher, und wieder Andere nur ein Kapitel od. nur einen Vers."[1]) Aber entschieden wird die Behauptung zurückgewiesen, der Mensch könne zur Rechtfertigung seines Frevels auf die von Gott in ihn gelegten Neigungen hinweisen. „Wohl schuf Gott in Dir den bösen Trieb, jezer hara, aber er gab Dir auch die Mittel, die Gotteslehre, Herr desselben zu werden[2]). „Die Gebote sind nur da, um durch sie die Menschen zu läutern."[3]) „Wer ist ein Held? „Der seinen Trieb besiegt," lautet die Lehre Ben Somas (im 2. Jahrh.)[4]) Anschaulicher versteht der Midrasch diese Lehren durch folgende Gleichnisse vorzuführen. Die Worte: „Wo ist Abel dein Bruder?[5]). „Ich weiß es nicht, bin ich denn der Hüter meines Bruders? ferner: Was hast Du gethan, die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir aus der Erde" werden durch folgende Gleichnisse erläutert: „Es überraschte einst der Richter einer Stadt bei seinem Spaziergange auf offener Straße einen Mörder, als derselbe vor der noch blutenden Leiche dastand. Er ging auf ihn zu und frug: Wer hat den hier getödtet? O dasselbe, seufzte dieser ihm entgegen, wollte ich dich fragen, ich war mir der That nicht bewußt! Desto strafbarer, antwortete er ihm, damit du dir derselben bewußt werdest!" Ferner: „In den Garten eines Herrn drang einst ein Fremder ein und suchte sich auf unerlaubte Weise an den Früchten zu laben. Dies bemerkte jedoch bald der Gärtner, der sofort auf ihn losstürzte und ihm schimpfend seinen Frevel vorwarf. Ich kenne keinen Frevel, antwortete dieser, denn ich mußte meinen Hunger stillen! Aber wer hieß Dich Deine Hände beflecken, entgegnete dieser." Ferner: „Wo hast Du den Raub? so schrie ein Hirt einem Manne zu, dem er eilig nachsetzte, und glücklich auf dessen Rücken das seiner Heerde entrissene Lämmchen entdeckte. Ich habe keinen Raub, zu meiner That war ich gezwungen! Aber, rief dieser ihm zürnend zu, was blökt hier auf Deinem Rücken? Also hörte auch, schließt diese Betrachtung, Kain den mahnenden Ruf: „Dringt doch zu mir die Stimme des Blutes deines Bruders."[6]) Als Schlußlehren dieser Betrachtung setzen wir hierher noch zwei Aussprüche des Gesetzlehrers R. Akiba. (i. 1. Jhrh.). „Alles wird (von Gott) vorausgeschaut, dennoch ist Freiheit gegeben; die Welt wird in Güte gerichtet, jedoch kommt Alles auf die Menge der Thaten an."[7]) „Alles wird auf Unterpfand gegeben; ein Netz ist über alles Lebendige ausgebreitet; stets ist der Laden offen, der Krämer leiht, das Buch liegt geöffnet da, und die Hand verzeichnet, wer da borgen will, komme und borge, aber die Schuldforderer wiederholen täglich ihren Gang und machen sich vom Menschen mit oder gegen seinen Willen bezahlt; sie haben, worauf sie sich stützen können, der Rechtsspruch ist ein Wahrheitsspruch, und Alles wird zum Mahle (s. Zukunftsmahl) vorbereitet."[8]). Mehreres siehe: „Bestimmung, Freiheit, Lohn u. Strafe u. a. m.

Aboth, אבות Väter; Pirke Aboth, פרקי אבות Sprüche der Väter. Traktat der Mischna, der vorletzte der vierten Mischnaordnung, seder nesikim, durchgängig agadischen Inhalts (s. Agada), eine Sammlung von Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina aus der Zeit der großen Synode (s. d. A.) bis zur Redaktion der Mischna unter R. Juda (s. d. A.), (also von 300 v. bis gegen den Anfang des 3. Jahrh. n.) Dieser Traktat hat in der Mischna nur 5 Abschnitte, wurde jedoch später um einen Abschnitt vermehrt, so daß diese Spruchsammlung in ihrer Separatausgabe als Anhang zum Gebetbuch (Siddur) gegenwärtig aus sechs Abschnitten besteht. I. Inhalt, Reihenfolge und Aufgabe. Dieser Traktat hat in seinen fünf Abschnitten die Aussprüche von mehr als 63 Volks- u. Gesetzeslehrern, in nicht ganz strenger, chronologischer Aufeinanderfolge eines Zeitraumes von mehr als 500 J. Von jedem Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, sind ein oder mehrere Sprüche aufgenommen, die gleich-

[1]) Jalkut Hiob 916. [2]) Siehe: „Triebe" ברא יצר הרע ברא לו תבלין. [3]) Jalkut zu 3 M. 5. 35. לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות [4]) Aboth 4. 1. איזהו גבור הכובש את יצרו. [5]) 1 M. 3. 9. 4. Das. 4. 9. [6]) Midr. r. 1 M. Absch. 22. [7]) Aboth Absch. 3. 19. [8]) Das. 3. 20.

sam ein Stichwort oder das Programm der Hauptthätigkeit desselben angeben.[1]) So bilden sie eine nicht unbedeutende Fundgrube von Notizen aus dem politischen Leben und der Sittengeschichte der Juden dieser Jahrhunderte und gewähren dem Geschichtskundigen einen Einblick in die damaligen Zeitverhältnisse derselben. Jeder Spruch ist gleichsam eine Hieroglyphe seiner Zeitgeschichte, der in prägnanter Kürze die Vorgänge derselben andeutet. Die Aufeinanderfolge dieser Sprüche scheint nach chronologischer Ordnung geschehen zu sein. In erster Reihenfolge sind die Aussprüche der Volks- u. Gesetzeslehrer, die an der Spitze der Synode und des spätern Synedrions standen und als die Volksfürsten, נשיאים, Patriarchen, gekannt sind. So bringen der erste Abschnitt und der Anfang des zweiten die Aussprüche, Sentenzen, der Männer der großen Synode und von deren letzten Repräsentant, Simon dem Gerechten, besonders (gegen 300 v.); ferner die der Synedrialpräsidenten: Antigonus aus Socho (250); Jose b. Joeser u. Jose b. Jochanan (187); Josua b. Perachja u. Nitai aus Arbela (147); Juda b. Tabai u. Simon Sohn Schetach (78); Semaja u. Abtaljon (63); Hillel u. Samai (35); R. Gamliel I (48 n.); Simon b. Gamliel I (52 n.); R. Juda der Fürst (165); R. Gamliel, dessen Sohn (210); Jehuda, sein Sohn (330). Die Aussprüche von den andern Volks- und Gesetzeslehrern haben die andern Abschnitte dieses Traktats. Die Reihenfolge beginnt im zweiten Abschnitt mit Hillel I. u. dessen Jünger R. Jochanan b. Sakai (5 n.), R. Elieser, R. Josua; R. Jose; R. Simon; R. Elasar u. R. Tarphon (sämmtliche aus dem 1. Jahrh. n.). Die Fortsetzung bringt der dritte Abschnitt. Die Lehrer dieser Aussprüche gehören der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrh. n. an. Es sind: Akabja b. Mehalel, R. Chanina, R. Chananja b. Tradjon, R. Simon b. J., R. Chanina b. Chachina, R. Nechunja b. Hakana, R. Chalephta b. Dosa, R. Elasar b. Barthotha, R. Jakob, R. Dostai, R. Meir, R. Chanina b. Dosa, R. Dosa b. Hyrkanos, R. Elasar aus Modein, R. Ismael, R. Akiba, R. Elieser b. Asarja, R. Elasar b. Chisma. Die chronologische Reihenfolge dieser letzten Lehrer ist hier verschoben und gehört mehr nach oben. Noch weniger strikt ist die Reihenfolge des dritten Abschnittes, ebenso des vierten und fünften Abschnittes. Der sechste Abschnitt gehört nicht mehr der Mischna an, sondern ist eine spätere Beigabe. II. Abfassungszeit. Über die Abfassungszeit verweisen wir auf den Artikel „Mischna". Die Hochschätzung dieser Spruchsammlung ging soweit, daß ein späterer Lehrer den Ausspruch thut: „Wer fromm sein will, erfülle die Lehren der Sprüche der Väter."[2]) Ihre bedeutende Würdigung ersehen wir daraus, daß es Brauch wurde, von dieser Spruchsammlung jeden Sabbat einen Abschnitt zu lesen (in vielen Gemeinden an den Sabbaten des ganzen Jahres, in andern nur im Sommer, in einigen nur an den Sabbaten zwischen Pesach u. Schebuoth.[3])

Aboth de R. Nathan, אבות דר׳ נתן. Spruchsammlung, agadischer Traktat, eine Tosephta (s. d. A.)[4]) des Mischnatraktats „Aboth", dessen Sprüche hier neben anderen ausführlicher und erweiterter gegeben werden. Von dieser Spruchsammlung giebt es mehrere Rezensionen von denen zwei bei den Gelehrten im 10. u. 11. Jahrh. gekannt waren, eine jerusalemitische, aus der der Gelehrte Salomo Jizchaki zitirte,[5]), und eine andere, wol die später unsern Talmudausgaben beigedruckte. Diese

---

[1]) Siehe darüber Frankels Monatsschrift 1852. [2]) Baba Kama S. 30 *a*. האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות. [3]) Vergl. Tur Orach chaim 251; ferner Baer Seder Abodath Jisrael S. 271; Landshut, Higajon leb S. 355. Von der Literatur über die Pirke Aboth nennen wir: Kerem chemed VII S. 106; Busch Jahrb. I. S. 159; Rappoport, Elieser Hakalir; Dr. Adler, Landrabb. in Cassel, Sprüche der Väter; Dr. Cohn Michael, Pirke Aboth; Taylor Charles Sayings of the Jewish Fathers Cambridge 1877. [4]) So heißt diese Spruchsammlung im Commentar des Nachmanides. [5]) Vergl. Raschi zu Aboth 1. 5. Diese von Raschi benutzte jerusalemitische Rezension des Aboth de R. Nathan weicht auffallend von der unsrigen ab und sind diese Abweichungen von Salomon Tausk nach einem Manuskript in der Münchener Bibliothek in seiner Schrift „Newe Schalom", נוהשלום, München 1872 veröffentlicht worden.

hat 41 Kapitel, die vielfach durch Interpolationen vergrößert wurden und viel von ihrer ursprünglichen Gestalt verloren haben. Der Name R. Nathan, den es führt, bezeichnet nicht den Abfasser desselben, weil darin 1. „R. Nathan" mehrere mal vorkommt u. 2. die Aussprüche viel jüngerer Lehrer als z. B. des R. Josua b. Levi (s. d. A.) zitirt werden. Die Benennung „R. Nathan" rührt vielleicht daher, weil hier Auszüge aus den Boraithoth de R. Nathan vorkommen. So ist der Anfang des 27. Kapitels sicherlich aus der Boraitha der 49 Middoth de R. Nathan. Sehen wir uns weiter in unserm Traktat um, so bemerken wir, daß die Kap. 1—13 und am Schlusse des 22. Kap. erklärende Erweiterungen der Lehrsprüche des Traktats Aboths haben; ferner sind in den Kapiteln 14—17 die Sprüche vom Kap. 2 von Aboth; Kap. 18 ist förmlich ein Zusatz zu Kap. 2. daselbst. Völlig correspondirend mit Aboth Kap. 3. sind Kap. 19 bis zur Hälfte von Kap. 22. Wieder lassen sich die Kap. 23 bis 29 mit Kap. 4. von Aboth vereinen. Die Schlußabfassung wird wol im 8. Jahrh. mit andern agadischen Schriften dieser Zeit gewesen sein.

Absicht כונה. Die Absicht als Ausdruck der mit einer That verbundenen Gesinnung des Menschen, die sie erzeugt und deren Ziel u. Zweck bestimmt, wird hier in ihrer ethischen Wichtigkeit besprochen und als Faktor bei Beurtheilung von Handlungen der Beachtung empfohlen. Die Größe der Tugend und des Lasters, die Heiligkeit der Liebe u. der Freundschaft, die Verdammung des Hasses und der Feindschaft sollen nach der ihnen zu Grund liegenden Absicht gemessen und beurtheilt werden. „Gott sieht auf das Herz, (die Gesinnung)" ist ein oft erwähnter Spruch. Ferner: „Mag der eine viel und der andre wenig spenden, wenn nur seine Absicht die Verehrung Gottes gewesen."[2] „Zwei, heißt es, braten das Passahlamm, der Eine zur Verehrung Gottes u. der Andere zu eigenem Genuße. Der Erstere wird gelobt, aber Letzterer getadelt, denn also heißt es: „Gerade sind die Wege des Ewigen, die Gerechten wandeln auf denselben, aber die Abtrünnigen straucheln auf ihnen" (Hosea 14. 10).[3] Ebenso: „Zwei, Abraham und Hiob, führten einerlei Rede, und doch wurde Ersterer gelobt u. Letzterer getadelt. Die Verschiedenheit der Absicht, die sich in deren Ausdrücken kund gab, war die Ursache hiervon. Abraham, dessen Absicht keine Gotteslästerung war, sprach demüthig: „Es sei fern von Dir, dieses zu thun, den Gerechten und den Frevler zu tödten" (1. M. 18. 15), aber Hiob rief murrend: „Eins ist es, denn Gott vernichtet den Aufrichtigen gleich dem Frevler. (Hiob 9. 22.)."[4] Daher mahnten sie: „Alle Deine Handlungen seien im Namen Gottes."[5] „Seid nicht wie die Diener, die ihrem Herrn dienen des Lohnes wegen, sondern gleichet den Dienern, die ihrem Herrn dienen nicht des Lohnes wegen; es walte über euch die Ehrfurcht vor Gott."[6]). Wie die edle That durch die ihr zu Grunde liegende edle Absicht gewinnt, so wird der Frevel in böser Absicht viel sündhafter und schrecklicher. „Wenn Jemand von der Absicht, eine Sünde zu begehen, zur Vollziehung einer Tugend übergegangen, soll er nach 3 M. 4. 27. ein Sühnopfer bringen, wie groß, lehrte R. Akiba, muß da erst die Schuld dessen sein, der auf die frevelhafte Absicht wirklich die Frevelthat folgen ließ![7]) Man ging noch weiter und lehrte, daß die edle Absicht allein schon Gott wohlgefällig sei. „Wenn, lehrte R. Assi (im 3. Jahrh.), Jemand beabsichtigte, ein Gottesgebot zu vollziehen, von dessen wirklicher Ausübung er gewaltsam abgehalten wurde, rechnet es ihm Gott an, als wenn er es wirklich vollführt hätte, denn also heißt es; „auch die nur an seinen Namen denken" (Maleachi 3. 17)[8]). Andererseits verhehlen sie nicht, daß die Sünde viel von ihrem Frevelhaften verliert, wenn sie nicht in böser Absicht verübt wird. Der Israelit, welcher von dem Verbotenen genießt, um seine sinnli-

[1]) An mehreren Stellen רחמנא לבא בעי. [2]) Menachoth S. 110. Berachoth S. 16. אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכין לבו לשמים. [3]) Nasir S. 23. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 49. [5]) Aboth וכל מעשיך יהיו לשם שמים. [6]) Das. Absch. 1. [7]) Kidduschin S. 81 β. [8]) Berachoth S. 6.

chen Neigungen zu befriedigen, wird nicht für so strafbar gehalten, als der, welcher es aus Bosheit thut, um dadurch Gott und Menschen zu kränken[1]). Ebenso wird die öffentliche Entweihung des Sabbats verletzender gehalten, als die im Geheimen, weil sich hier wenigstens eine gewisse Pietät kund giebt, während dort die Absicht der Uebertretung ohne Scheu hervortritt.[2]) Die Ermordung eines Diebes beim Einbruch in der Nacht wird deshalb nicht bestraft, weil hier die Absicht einer Mordthat von Seiten des Diebes vorausgesetzt wird, während am Tage diese strafbar ist, weil bei einem Einbruche zu dieser Zeit auf keinen Mord von der andern Seite zu schließen ist.[3]) Ferner kann keine Strafe über die Entweihung des Sabbats verhängt werden, wenn die Arbeit nicht des Werkes wegen unternommen wurde.[4]) Ja, die Ausübung einer Sünde in edler Absicht wird der Ausführung einer Tugend gleich gehalten.[5]) Tamar, die Witwe des Onan und Er, der Söhne Juda's (1. M. 38. 5—15), setzte sich der Sünde in der Absicht aus, um Kinder zu erhalten und den Namen ihres Mannes fortzupflanzen, sie wurde belohnt, während Simri, Sohn Sela (4. M. 25, 14), der sich der Unzucht hingab, der Sünde willen, bestraft wurde.[6]) Ferner wird die Geschichte der beiden Töchter Lot's (1. M. 1. Vers 30—35) als keine sündhafte bezeichnet, weil sie die Absicht hatten, Nachkommen von ihrem Vater zu erhalten.[7]) Ebenso verliert das Gute, wenn es aus unedler Absicht ausgeführt wird. Wer, so lautet ein Lehrspruch von Raba, die Thora studiert in sündhafter Absicht, wie man die göttlichen Gebote übertreten könne,[8]) oder um jede Lehre zu bestreiten,[9]) wahrlich, dem wäre es besser, gar nicht erschaffen worden zu sein![10]) „Sage nicht, so rief ein Talmudlehrer aus, ich genieße nichts von dem Verbotenen, weil es mich anekelt, sondern weil es mir Gott verboten!"[11]) Nachdrücklicher wird dies durch folgende Erzählung vorgeführt: „Eines Tages, berichtete Simon der Gerechte, kam ein Nasiräer aus dem Süden Palästina's und brachte das übliche Schuldopfer, das ihn von seinem Gelübde entbinden sollte, so daß er bald darauf sein Haar schneiden lassen könnte. Ich sah den Mann an, er war von schöner Gestalt, gutem Aussehen, das Haar geordnet und lockig. Mein Sohn, redete ich ihn an, warum dies? weshalb willst Du dieses schöne Haar verderben? Darauf antwortete er mir: „Einst weidete ich die Heerde meines Vaters und kam zu einer Quelle, in der ich den Wiederschein meiner Gestalt sah, und ich fühlte mein Gelübde als Nasiräer entweiht. Ich empfand zum ersten Mal eine fremde Neigung in mir. Nicht mehr war es die Heiligung Gottes, sondern das eitle und zierliche Wesen meiner Gestalt, die mich zum Nasiräer machte. Frevler! so rief ich, mich erinnernd, warum stolzierst Du mit einer Welt, die Dir nicht gehört? Bei Gott, ich höre lieber auf ein Nasiräer zu sein und lasse mein Haar schneiden!" Ich küßte ihn auf sein Haupt und sprach: Wie Du, also gebe es mehr Nasiräer in Israel![12]) Das Verdienst der öffentlichen Wohlthätigkeit wird daher nicht so hoch angeschlagen, als das derselben im Verborgenen.[13]) Mancher, heißt es, giebt seinem alten Vater Kapaunen und erbt dafür die Hölle, und Mancher setzt denselben hin, den Mühlstein zu drehen, und ihm wird das Paradeis zu Theil. Ein Sohn, erzählt ein Talmudlehrer, brachte seinem Vater einen fetten und gut zugerichteten Kapaun. Der Vater, erfreut darüber, fragte ihn: Woher mein Sohn hast Du diese schöne Gattung? Der Sohn, ohne die Pietät zu beachten, rief ihm in roher Weise zu: Iß, Alter, wie die Hunde, Alles hinweg! Dieser ist es, wird hinzugefügt, welcher, trotz der Kapaunen, der Hölle theilhaftig wird. Ein Anderer, so halten sie diesem entgegen, dem das Drehen des Mühlsteins Alles war, was ihm den Unterhalt seines Hauses sicherte, bewies durch sein zärtliches Zuvorkommen gegen seinen Vater, wie man selbst in

[1]) Cholin 4 und 5. [2]) Ibid. [3]) Baba kama. [4]) Sabbat 72 u. a. m. Stellen. [5]) Nasir 23, 5; Horiot 10. [6]) Nasir 23. [7]) Ibid. [8]) Berachot 17, nach Tosaphat daselbst. [9]) Nach Tosaphat Nasir 23 und Sota 22. [10]) Berachot 17. [11]) Keritot, siehe: Gebote [12]) Nedarim 9. [13]) Siehe: Almosen.

Armuth Eltern verehren könne. Eines Tages, als dieser mühsam sein Tagewerk verrichtete, traf eine Botschaft ein, daß des Königs Knechte vor dem Thore der Stadt wären und die Menschen zur Bearbeitung der königlichen Felder mit sich fortnähmen. Der Sohn, aus Furcht, der alte Vater möchte in ihre Hände fallen, entschied sich nach reifer Erwägung, ihn lieber an die Mühle zu setzen, als ihn den Händen dieser preis zu geben. Er redete daher den Vater mit folgender Zärtlichkeit an: Guter Vater! komm, nimm hier am Mühlsteine Deinen Platz, und lasse mich auf kurze Zeit den Hausherrn spielen. Denn sollten wirklich die Knechte eintreffen, so ist es besser, daß sie mich greifen, als dich, denn ich bin viel jünger und kann Alles leichter ertragen. Dieser ist es, der durch seine edle Absicht, auch in dieser Art sich das Paradies erschloß.[1]) Lohn und Strafe können daher nur da auf eine Handlung erfolgen, wo Absicht und That zu einem Ganzen sich vereinten, wo letztere ein Produkt der ersteren geworden. In der Zukunft, spricht R. Simlai in einem Bilde,[2]) wird Gott sich über das Thun und Lassen der Menschen zu Gericht setzen und, mit dem Gesetzbuche in der Hand, die Völker zu Lohn und Strafe auffordern. Eine bunte Mischung der verschiedenen Nationen wird sich sodann zu diesem Zwecke einfinden. Aber nicht die Menschen in der Gesammtzahl wird Gott richten, sondern ein jedes Volk muß alsdann mit seinen Führern, Fürsten und Königen vortreten. Und da wird es Rom zunächst sein, das zuerst erscheinen wird, um Rechenschaft abzulegen. Städte und Märkte, so wird es sprechen, haben wir angelegt, Gold und Silber aufgehäuft und dieses für Israel, damit es sich sorgloser dem Studium des Gesetzes hingeben kann. Aber diesem ruft darauf eine göttliche Stimme zu: O, nicht dies war eure Absicht, ihr habt Märkte gebaut für Buhlerinnen, Bäder zum wollüstigen Schwelgen, und die Schätze gehören mir! So beschämt wird Rom zurücktreten, um Persien Platz zu machen. Wir haben Brücken über Flüsse geschlagen, viele Kriege geführt, Städte besiegt und dieses für Israel, damit es sich dem Dienste des Höchsten ganz hingebe, so wird Persien seine Rechenschaft ablegen. Aber auch diesem wird zugerufen: Nicht so heilig war eure Absicht! Die Brücken, die ihr über die Flüsse geschlagen, waren zur Einnahme von Zöllen; die Städte, die ihr erobert, sollten Tribut bringen, und des Krieges bin ich Herr! Also wird jede Nation leer und beschämt scheiden müssen. Wie groß ihnen auch die Vereinbarung der Absicht mit der That vorkam, so konnten sie sich dennoch zu keiner Einführung eines Gewissenszwanges, oder gar eines Gerichtes verstehen, das bei jeder äußern Handlung auch die innere Gesinnung erforschen sollte. Das Verborgene ist die Sache unsers Gottes (5 M. 29, 29), das ist es, was sie zur Garantie der innern menschlichen Freiheit anführen.[3]) Diese nachsichtsvolle Beurtheilung trat besonders unter dem Patriarchat des R. Gamaliel I. hervor, wo, in Folge eines Streites, der milddenkende R. Eleaser ben Asarja zum Nassi erhoben wurde und die Leitung der Geschäfte mit übernommen hatte. Er stellte die durch R. Gamaliel beschränkt gewesene Freiheit des Unterrichts wieder her, und erlaubte auch demjenigen den Besuch des Lehrhauses, dessen Aeußeres nicht dem Innern entsprach. Diese Veränderung, wird erzählt, hatte einen solch guten Erfolg, daß man das Lehrhaus um 300 Sitze vergrößern mußte.[4]) Und so war es nicht ganz ohne Ursache, wenn Viele diesen schönen Satz als Lehrspruch im Munde führten: „Ich bin das Werk Gottes, aber auch mein Freund; ich habe meine Arbeit in der Stadt, er die seinige auf dem Felde: ich stehe am frühen Morgen, meiner Aufgabe gemäß, auf, auch er erwacht am frühen Morgen zu der seinigen. Wie daher er nicht stolzirt, also darf auch ich nicht stolz sein. Und war auch das Werk bei mir groß und bei ihm klein, so lautet ja der Spruch: „Mag immer der Eine viel und der Andere

---

[1]) Jeruschalmi Pea. [2]) Aboda-sara 2. [3]) An mehreren Stellen. [4]) Berachot 27 bis 28.

wenig geben, wenn nur die Absicht beider die Verehrung des Höchsten gewesen.[1]) Auch in weltlichen Dingen wird gemahnt, auf die Absicht, welche jeder Handlung unterliegt, zu achten. „Treuer sind die Schläge des Freundes als die Küsse des Feindes (Sprüche 27, 6). Besser war, fügt der Talmud hinzu, für Israel die Strafrede Mosis, als der Segen Bileam's, da dieser den Untergang, und jener die Erhebung des Volkes zum Ziel hatte.[2]) Besser, so heißt es ferner, war für Israel der Fluch Ahias (1. Kön. 14, 15), als der Segen Bileam's, (4 M. 23. 24.): Ahia fluchte und sprach: Gott möge Israel schlagen, daß es wanke, wie ein Rohr im Wasser. Wie das Rohr im Wasser zwar dem Sturme oft ausgesetzt ist, aber dennoch auf einer Stätte sich befindet, wo der Stamm sich erneuern und an Wurzel zunehmen kann, so Israel. Bileam hingegen wünschte in seinem Segen, daß Israel wie Cedern am Wasser dastehe und zielte dahin, daß wie die Ceder arm an Wurzel und ohne Kraft, sich zu erneuern, gar plötzlich der Macht des Südwinds unterliegen muß, obwohl sie sonst die Kraft besitzt, den übrigen Stürmen zu trotzen, so möge es Israel ergehen![3])

Accum, עכום Mit Hinweisung auf die Artikel: „Fremder", „Heide", „Völker" in Abtheilung I. und: „Nichtisrealit", „Nichtjude„ „Noachide" in Abtheilung II. dieser Realencyclopädie haben wir hier als Nachtrag die Bedeutung dieser Benennung in ihrem Unterschiede von ihren ähnlichen andern Namen in dem talmudischen Schriftthum mit den an sie sich knüpfenden Lehren u. Gesetzen auch in ihrem Verhältnisse zu den Nichtjuden der nachtalmudischen Zeit als zu den Christen und Muhamendanern klar zulegen. Die Benennung „Accum", ע"כו"ם, ist ein Name in der nicht selten gebräuchlichen Form der Abkürzung, wo je der Buchstabe ein Wort bezeichnet.[4]) So geben die drei Hauptbuchstaben in dem hebr. Ausdruck „Accum" ע"ב"ו"ם drei Wörter an, der Buchstabe „ע" das Wort: עובדי obde „Diener oder Verehrer"; das כ das Wort כוכבים, cochabim, „Sterne" und die zwei Buchstaben ום das Wort ומזלות, umasaloth „und Planeten", sodaß das ganze Wort Accum, ע"כו"ם, = עובדי כוכבים ומזלות „Verehrer der Sterne und Planeten" eine Benennung des Heiden, als des Götzendieners ist, die ihn in seiner Glaubensverschiedenheit von den Israeliten kennzeichnet. Eine schwächere Benennung für den Heiden ist nochri, נכרי, Fremder, die schon in dem biblischen Schriftthum vorkommt und nicht so sehr den religiösen, als vielmehr den nationalen Unterschied ausdrückt.) Am schwächsten ist die von goi גוי, Volk, Volksangehöriger oder aram. בר עממין ein Sohn der Völker, ethnicus oder gentilis, die den Geburtsunterschied hervorhebt. Von diesen ist die erstere zur Angabe des wirklichen Götzendieners, des Stockheiden, des Heiden in seiner rohen unkultivirten, der Sittlichkeit Hohn sprechenden Lebensweise, dagegen gebraucht man die zwei andern, wenn von den sittlich lebenden und sittlich handelnden Heiden gesprochen wird.[5]) Hat sich der Heide dem Judenthum genähert und von ihm die zum Bestehen der Gesellschaft allernothwendigsten Gesetze, bekannt unter dem Namen „die sieben noachidischen Gesetze", angenommen, so erhält er den Namen Halbproselyt „Ger toschab, גר תושב, auch נכרי, Fremder und ferner „Fremder am Thor", Ger haschaar, גר השער, oder „Noachide", Ben Noach. Diese 7 Gesetze sind: Gehorsam gegen die Obrigkeit und ihre Organe, das Verbot der Gotteslästerung, das des Götzendienstes, das der Blutschande und Unzucht, das des Mordes, das des Raubes u. das des Fleischgenusses von einem noch lebenden Thiere. Wir heben schon jetzt diesen Punkt mit Nachdruck hervor gegen die Vorurtheile und die Gehässigkeit Vieler gegen die Lehren des talmudischen Schriftthums, als wenn man da unter der Benennung „Accum" die Christen zu verstehen habe und die gegen die Stockheiden gerichteten Aussprüche sich ebenfalls auf dieselben beziehen. Wir sehen von jeder Polemik und Apolo-

---

[1]) Ibid. 17. [2]) Jalkut 5 B. Mos. § 550. [3]) Cholin S. 105. [4]) Diese Abkürzungsform ist unter dem Namen „Notarikon", נוטריקון, bekannt. Sabbath S. 104β. Vergl. den Artikel „Exegese". [5]) Siehe: „Nichtjude".

getik ab und haben das wissenschaftliche Interesse allein im Auge. Wir zitiren erst mehrere Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer darüber. So lehrte R. Jochanan im 3. Jahrh. n. „die Heiden, Nochrim, im Auslande (außerhalb Palästinas) sind keine Götzendiener; sie behalten nur die Sitte ihrer Väter bei, oder wörtlich: „sie haben nur die Sitte ihrer Väter in Händen“.[1]) Es werden in diesem Ausspruche die Heiden, die nicht aus innerm Drange dem Götzendienste zugethan sind, als keine Heiden mehr betrachtet, auf die sich jene Gesetze gegen die Heiden beziehen sollen. Wie weit dieses auch von den andern Volks- u. Gesetzeslehrern als Norm beachtet wurde, darüber der Bericht. „Rab Idi sandte einem Heiden an seinem Festtage ein Geschenk, eine That, die gegen wirkliche Heiden verboten war, und sprach: „Wir wissen von ihm, daß er keine Götzen verehrt.“[2]) Aehnliches wird auch von den andern Gesetzeslehrern erzählt.[3]) Es werden somit die Heiden, von denen man weiß, daß sie keine Götzendiener sind, als keine Heiden angesehen. Die Unterlage dieses ist ein anderer Ausspruch: „Wer den Götzendienst verleugnet, hat sich gleichsam zur ganzen Thora bekannt und kann als Bekenner des Judenthums gelten.“[4]) Beobachten dieselben die oben zitirten sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.), so hat der Jude die Pflicht, ihn bei Verarmung zu erhalten. Mehr noch lesen wir bei Maimonides: „Jeder der andern Völker, der die sieben noachidischen Gesetze beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern der Welt, der der ewigen Seligkeit theilhaftig wird.“[5]) Ferner: „Solchen Völkern, die die sieben noachidischen Gebote angenommen, ist man verpflichtet, alle Friedens- u. Handelsverträge, die man mit ihnen abgeschlossen, zu halten und sie nicht zu hintergehen.“[6]) Ferner: „Gegen den Einsaßfremden, ger toschab, Noachiden, der die sieben noachidischen Gesetze hält, muß man sich hinsichtlich der Wohlthätigkeit gegen ihn so verhalten, wie gegen einen Juden. Was unsere Weisen zum Nachtheile gegen andere Menschen bestimmt haben, war nur gegen die Heiden, aber nicht gegen den Ger toschob, Einsaßfremden (Halbproselyten, Noachiden).“[7]) Ebenso lehrte Nachmanides: „Es ist geboten, den Einsaßfremden, Noachiden, zu erhalten, ihn aus Gefahr zu retten, so er in einen Strom versinkt oder auf ihn ein Steinhaufen fällt, alle Kräfte zu seiner Rettung anzustrengen u. s. w.[8]) Nach dieser Darlegung versteht es sich von selbst, daß man unter „Accum“ im talmudischen und nachtalmudischen Schriftthum der Juden nicht die Anhänger des Christenthums, unsere christlichen Mitmenschen zu verstehen habe; die nichthumanen Gesetze gegen die Heiden haben keine Anwendung auf sie. Jene oben zitirten sieben noachidischen Gesetze sind auch dem Christen heilig; auch der Dreieinigkeitsglaube hat nichts Hinderliches dabei, weil nach talmudischem Gesetz derselbe dem Nichtisraeliten, wenn er nur an Gott glaubt, nicht verboten ist.[9]) So urtheilen die Tosaphisten zu Aboda Sara S. 2α. Bechoroth S. 2β; Sanhedrin S. 63β. „Die Gojim, Nichtjuden, sind keine Heiden, wenn sie an den Gott des Himmels und der Erde glauben.“ Ausdrücklich bemerken die Rabbinen, daß die Gesetze gegen die Heiden in Bezug auf Christen außer Kraft treten. So in Jore dea § 123. Siphse Kohen 2; 151. 17; Orach chaim 156. 1. Vergl. besonders Rema zu Orach chaim 156, wo ausdrücklich gesagt wird: „Die Christen sind keine Heiden, denn sie glauben mit ihrer Trinität an den Gott des Himmels und der Erde.“ Auch die Muhamedaner sollen nicht als Heiden betrachtet werden.[10]) Mehreres siehe: „Nichtjuden, Noachiden, Heiden“.

---

[1]) Cholin S. 13 β. נכרים שבחוץ לארץ לאו עובדי עבודה זרה נינהו אלא מנהג אבותיהם בידיהם. [2]) Aboda Sara S. 7: ידענא ביה דלא פלח לעכו״ם. [3]) Daselbst. [4]) Megilla Gemara S. 13α. כל הכופר בעבודה זרה כאלו מודה בכל תורה כולה. Vergl. Raschi zu Sanhedrin S. 19β. voce ואשתו היהודית. [5]) Maimonides Jad chasaka h, melachim 9. 11 aus Sanhedrin S. 105α. [6]) Maimonides das. 6. 3. nach Gittin S. 46α. [7]) Das. 10. 12. [8]) Nachmanides Sefer Mizwoth mizwa 16. [9]) Vergl. Orach chaim § 156 im Rema daselbst; ferner Biur zu 2 M. 20. 3. [10]) Maimonides Jad chasaka h. machaloth assuroth 11. 7. Tur Jore dea § 124. Vergl. Magen Abraham zu Orach chaim 128. 54. Respons von Ribesch 119.

Agadische Schriften, ספרי אגדה. Halacha (s. d. A.) u. Agada (s. d. A.) sind die zwei Bestandtheile des nachbiblischen Schriftthums der Juden; erstere hat den Ausbau des Gesetzes nach allen Richtungen hin zu ihrer Arbeit und letztere behandelt alles Wissens- und Lehrwerthe außerhalb desselben. Beide haben ein umfangreiches Schriftthum, von dem wir hier das der Agada aufzählen. I. Angabe, Namen u. Gruppirung. Wir unterscheiden bei demselben drei Klassen: 1. die Schriften, in denen die Agada nur nebenher eingestreut ist; 2. die, welche die Agada überwiegend haben u. endlich 3. die, welche ausschließlich der Agada angehören. Zu Erstern rechnen wir außer dem halachischen Schriftthume (s. weiter) auch die griechischen und chaldäischen Bibelübersetzungen,[1]) die Schriften Philos (s. d. A.) und Josephus (s. d. A.), theilweise die Apokryphen, die Evangelien u. die Kirchenväter, die Gebete und die Pijutim des jüdischen Ritus u. a. m. Die halachischen Schriften sind: 1. die Mischna in ihren sechs Theilen mit Ausnahme der zwei Traktate Aboth u. Middoth; 2. die Tosiphta; 3. die Gemara jeruschalmi und die gemara babli; 4. von den kleinen Traktaten der Trauertraktat Semachoth und der Traktat Sopherim; 5. die sieben kleinen Traktate jeruschalmi[2]) u. a. m. Die Zweiten: die Sifra, die Sifre, die Mechilta, der Midrasch Jelamdenu und der des Tanchuma u. a. m. Zu den Dritten endlich gehören: 1. das Buch Sirach, im Talmud „Ben Sira“ mit andern apokryphischen Schriften; ferner die Schriften: 2. Megillath Taanith, תענית מגלת; 3. Megillath Jochasin, מגילת יוחסין, oder Sefer Jochasim ספר יוחסין; 4. Megillath Chassidim מגילת חסידים; 5. Megillath Binjan Beth Hamikdasch המקדש מגילת בנין בית; 6. מגילת סמנין; 7. Sefer Agadath Dibre Hajamim, דברי הימים ספר אגדת[3]); 8. Sefarim Chizonim, ספרים חצונים, Externe Schriften oder Sefarim Genusim, ספרים גנוזים, Apokryphische Schriften, eine Anzahl von Schriften, die man zum Unterschiede von dem bibl. Schriftthume so nannte. 9. Sifre Minin, ספרימינין, Schriften der Sektirer,[4]) als: Sifre Homirus ספרי הומירום;) Ben Tigla, בן תגלא; Ben Laana, בן לענה; 10. die schon oben genannten zwei Traktate der Mischna: Aboth u. Middoth; ferner die talmudischen Schriften als: 11. die Boraitha Seder Olam, angeblich von R. Jose Chalephta;[5]) 12. die Boraitha von 32 exegetischen Regeln der Agada, לב״ מידות, angeblich des R. Jose Haglili;[6]) 13. Seder Eliahu Sutta u. Rabba;[7]) Boraitha de R. Samuel;[8]) 14. Boraitha de Rab Ada; 15. Hagadath Pesach; ferner von den kleinen Traktaten, מסכתות קטנות, als: 16. der Traktat Khalla, מסכת כלה; 17. der Traktat Derech Erez Rabba, מסכת דרך ארץ רבא; 18. der Traktat Derech Erez Sutta, דרך ארץ זוטא; 19. Perek Haschalom, השלום פרק; ebenso die großen und kleinen Midraschim als: 20. der Midrasch Rabba (Rabboth) in seiner gegenwärtigen Zusammenstellung zu den 5 B. Mosis und zu den 5 Megilloth als den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth;[9]) 21. der Midrasch zu den Psalmen, מדרש תהלים; 22. der Midrasch zu den Büchern Samuels, מדרש שמואל; 23. der Midrasch zu Mischle, מדרש משלי; 24. Agadath Bereschith, אגדת בראשית;[10]) 25. die Pesikta, als die Pesikta de Rab Kehana und die Pesikta Rabbathi;[11]) 26. Pirke de R. Elieser; 27. Baraitha de Melecheth Hamischkan;[12]) ferner 28. die kleinen Midraschim, als: Abba Gorion, Megillath Ester, Maasse Abraham, Midrasch Vajoscha, Maajan Hachochma, Midrasch Assereth Hadibroth, M. Petirath Aharon, Midrasch Jona, Midrasch Temura, Midr. Petirath Mosche, Maasse Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Traktat Gehinnom, Traktat Chibut Hakeber, Seder Jezirath Hawlad, Midr. dibre hajamim schel Mosche Rabenu, Midr. Khonen, Traktat Hechaloth, Maasse de R. Jehoschua ben Levi, Seder Gan Eden, Othjoth Ham-

---

[1]) Siehe „Targumim“ u. „Septuaginta“. [2]) S. d. A. [3]) Jerusch. Pesachim 5. 3. [4]) S. d. A. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. [9]) S. den Artikel „Midrasch Rabba“. [10]) S. d. A. [11]) S. d. A. [12]) S. d. A.

schiach, Midr. Ela Eskera, Midr. Birchath Jakob, Midr. Demuth Khissa schel Schelomo, דמות כסא של שלמה, Maasse Schelomo Hamelech, Traktat Khelim, Midr. Maasse Thora, Eldad Hadani, Sefer Chanoch, Margenitha de be Rabh, Midr. Vajissu, מדרש ויסעו, Midr. Alpha Beta de R. Akiba, Sefer Eliahu, Pirke Maschiach, Nistaroth de R. Simon b. Jochai, Midr. Hechaloth Rabbathi, היכלות רבתי, Midr. Leolam, Midr. Gadol we Gedula, Agadath Maschiach, Sefer Noach, Perek Mipirke Hechaloth, Tephillath R. Simon ben Jochai, Schemchasai we Asasel, Chaje Chanoch, Midr. Esser Galijoth, עשר גליות, Midr. Bajom Haschwii, Midr. Golioth Hapelischti, Maassijoth, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Tephillath Mordechai we Ester, Maasse Hanemala, Midr. Keri we Lo Khetib, Midr. al Hasainin על הזינין, Midr. de Abraham, Thepillath Schemone Esre, Agadoth Olam Katon, Agadtha de Schimon Khefa, Midr. Bechochma jassad Arez. Midr. Hallel, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Galijoth, Maasse Daniel, Hagadath Schema Jisrael, Lekach Tob, Agadtha de Bne Mosche, Maasse Assereth Haruge Malchuth, Midr. al Jithhallel, Sidre Deschimuscha Rabba, Perek R. Joschia, Milchamoth Melech Hamaschiach, Sudath Livjathan, Seder Gan Eden wejom hadin, Midr. Abchir, das Buch Josippon, das Buch Sohar u. a. m. Von diesen behandeln vorwiegend und speziell: α. die Ethik: unter den Apokryphen das Buch Sirach und das Buch „die Weisheit Salomos“, die Zuthat im Pseudo Esra: „Von der Weisheit Serubabels“, sowie das im Talmud genannte Buch „Ben Sira“; ferner der Mischna-Traktat Aboth mit dem ihm später angefügten Perek Kinjan Thora, Aboth de R. Nathan, Traktat Derech Erez Rabba und Derech Erez Sutta, Megillath Chassidim, Traktat Khalla, Perek Haschalom, Alpha Beta de R. Akiba, Midrasch Leolam, Midr. Gadol u. Gedola, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Mischle Schualim, Mischle Kobsim משלי כובסים, Tana de be Elia oder Seder Elia Rabba, Midrasch Temura u. a. m. β. Die Geschichte und Sage der biblischen und nachbiblischen Zeit; es gehören hierher: die Schriften des Josephus (s. d. A.), mehrere Schriften Philos (s. d. A.) u. der Apokryphen als: der Brief Jeremias, die zwei Bücher der Makkabäer, das Buch Judith, das dritte Buch Esra, die Zusätze des Buches Ester, das Buch Baruch, die Zusätze zum Buche Daniel, die Erzählung des Buches Aristeas über die Abfassung der Septuaginta u. a. m. Von den talmudischen Schriften nennen wir: die Pesachhagada, Megillath Jochasin, Megillath Taanith, Agadath Dibre hajamim, das Seder Olam, Seder Tanaim u. a. m. Aus der Reihe der kleinen Midraschin zitiren wir: Midr. Megillath Ester, Midrasch Abba Gorion, Maasse Abraham, Petirath Aharon, Petirath Mosche, Maaße Vajissu מעשה ויסעו, das Buch Serubabel, Midr. Maaße Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, Maaße de R. Jehoschua ben Levi, Maaße be Schlomo Hamelech, Midr. Golioth Hapelischti, Maassioth, Midr. de Abraham, Agadoth de R. Schimon Khefa, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Golioth, Maaße Daniel, Agada de Bne Mosche, Maaße Assereth Haruge Malchuth, Safra de Adam, Midrasch Ele Eskera, das Buch Josippon, das Buch Hajaschar u. a. m. γ Die Geheimlehre. Vorwiegend beschäftigen sich mit der Geheimlehre von den Apokryphen: das aethiopische Henochbuch, das Buch der Jubiläen, das 4. Buch Esra, die Himmelfahrt Mosis, die Himmelfahrt des Propheten Jesaias u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthume gehören hierher: die Abhandlungen Maaße Merkaba und Maaße Bereschith, Sefer Jezira, Pirke de R. Elieser, Midrasch Maajan Hachochma, מעין החכמה; Midr. Khonen, מדרש כונן; der Traktat Hechaloth, מסכת היכלות; Sefer Chanoch, Nistharoth de R. Schimon ben Jochai, נסתרות דר' שמעון בן יוחאי; Midrasch Hechaloth Rabbathi היכלות רבתי; Sefer Noach; Perek Mepirke Hechaloth, Chaje Chanoch, Midr. Bechochma Jassed Erez, Sidra Deschimuscha Rabba, Midrasch Schimchasai und Asasel, Midrasch Hasoher u. a. m. δ. Exegese und Archäologie. Speziell der Exegese und der Archäologie gehören an: Josephus Schrift: „Die jüdische Archäologie“ in

20 Büchern, und die „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes" oder „Die Bücher gegen Apion"; aus den Apokryphen: der Brief Jeremias, die Erweiterung der Psalmüberschriften, die Rolle der Genealogien, מגילת יוחסים, die Rolle der Räucherspezereien, מגילת סממין; die griechischen und aramäischen Bibelübersetzungen; die Rolle über den Tempelbau מגילת בנין בית המקדש; Traktat Khelim über die Tempelgefäße, der Mischnatraktat Middoth, die Boraitha von den 32 Regeln der Exegese, der Midrasch Rabba zu dem Pentateuch und den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth, der Midrasch zu den Psalmen, den Büchern Samuels u. zu den Sprüchen, Midr. Birchath Jakob, Dimuth Khisse schel Schelomo Hamelech, Midrasch Vajom Haschwii, Midrasch Melechoth Hamischkan, Midr. Keri weld Kethib, Perek Vajoscha, die Massora u. a. m. ε. Die Dogmatik. Von den Apokryphen: das Buch Tobit über Vergeltung; das Buch Baruch über die Buße und die den Israeliten verheißene Erlösung; der Brief Jeremias gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias über Gottvertrauen u. a. m. Aus den Midraschim: Traktat Gehinnom über die Hölle, Traktat Chibut Hakeber über die Grabesleiden, Seder Gan Eden über das Paradies; Othot Hamaschiach, die Zeichen des Messias, Midrasch Maaße Thora über die Gesetzesoffenbarung, Pirke Maschiach, Abschnitte vom Messias, Hagadoth Schema Jisrael über den Glauben an die Einheit Gottes; Milchamoth Melech Hamaschiach über die Kämpfe des Messias, Sudath Livjathan über das Zukunftsmahl (s. d. A.); Seder Ganeden und Jom Hadin über das Paradies und den Tag des Gerichts u. a. m. Das Nähere über diese hier genannten Schriften bitten wir in den betreffenden Artikeln nachzulesen. II. Geschichte. Gleich nach der Zusammenstellung des biblischen Schriftthums (s. Bibel) stellte sich das Bedürfniß heraus, besonders für die Volks- u. Gesetzeslehrer, die Vorträge hielten, zur Aufzeichnung von Erläuterungen gewisser Gesetzesstellen, Worterklärungen und von Redeweisen, die im Laufe der Zeit dem Volke unverständlich geworden. Es mögen solche Notizen als Randbemerkungen zum Texte verzeichnet worden sein. Mit der weitern Entwicklung der Agada zu einem selbständigen Schaffen (s. Agada), wie sie Spruch, Gleichniß und Sage dichtete und von da sich zu selbständigem Reflektiren erhob und eigene Gedanken und Betrachtungen aufstellte, die in den Volksvorträgen zur Verwendung kam, bildete sich allmählich ein eigenes Schriftthum aus, das erst später von dem biblischen als nicht zu ihm gehörig, geschieden wurde.[1]) Vermehrt wurde dasselbe durch die Anfertigung von Uebersetzungen, griechischer und aramäischer, des Pentateuchs u. der andern biblischen Bücher. So wissen wir von der griechischen Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), daß sie 150 n. schon da war.[2]) Wir nennen ferner: das Sirachbuch, das aethiopische Henochbuch, die ersten zwei Bücher der Makkabäer; aus dem Talmud: Megillath Beth Chaschmonaim, das Weisheitsbuch Salomos, das Buch Bel und der Drachen, das Buch Tobit, das Buch Baruch, das 3. und 4. Buch Esra, die geneologischen Rollen, Megillath Jochasin, im Buch Adams, das Buch der Jubiläen, die Fastenrolle, Megillath Taanith, das Buch Tigla, das Buch Laana, die Bücher Meros u. a. m., die später unter den Namen apokryphische Schriften ihre Zusammenstellung gefunden. Es versteht sich, daß diese Schriften nicht einer Richtung huldigten, sondern verschiedene Geistesrichtungen, wie dieselben aus dem Schooße des Judenthums durch die Berührung mit dem Griechenthume und den Kampf gegen die Samaritaner hervorgingen, vertraten. Der Hellenismus (s. d. A.), der zur Ausgleichung der biblischen Lehren und Gesetze mit den Anschauungen des Griechenthums alles Jüdische ummodelte und in griechischer Gewandung erscheinen ließ, sowie der Essäismus (s. d. A.) andererseits, der als Extrem des Chassidäismus (s. d. A.) in entgegengesetzter Richtung nichts Besseres zu thun glaubte, als die reine Bibellehre und das einfache Bibelwort durch Sagen und Wundergeschichten

---

[1]) Siehe: „Apokryphen". [2]) Siehe: Uebersetzung der Bibel, griechische.

zu überschütten und das Gesetz durch kleinliche Zuthaten zu überbürden; ferner der Samaritanismus (s. d. A.) und der Sadducäismus (s. d. A.), die zur Rechtfertigung und Aufrechthaltung ihrer dissentirenden Lehren und Bibelauffassung in Schrift und Wort nicht unthätig geblieben —, waren es, welche diese Schriften hervorbrachten und unter das Volk verbreiteten. Man betrachtete sie als zum heiligen Schriftthum gehörig, was verschiedene Spaltungen und immer neue Sektenbildungen zur Folge hatte. Das schien den Wächtern des Judenthums gar zu gefährlich. „Ihr Weisen, seid vorsichtig in euren Lehren, vielleicht verschuldet ihr das Exil und kommt zur Stätte bösen Wassers; es trinken die Jünger nach euch mit Durst eure Lehren, und da wird der Name Gottes entweiht". [1]) Man stellte daher den biblischen Kanon fest und schied eine Menge Schriften aus demselben, von denen Viele als apokryph erklärt und „apokryphische Bücher, ספרים גנוזים, bezeichnet wurden, andere erklärte man als außerhalb des Judenthums stehend, ספרים חצונים, Externe Schriften, und verbot sie ganz und gar. [2]) Auch damit beruhigte man sich noch nicht, sondern unterwarf mehrere Bücher als das Buch Ezechiel, [3]) das Hohelied die Sprüche Salomos, [4]) und das Buch Koheleth [5]) einer strengen Prüfung, sodaß deren Beibehaltung bei den bibl. Schriften viel Mühe kostete. Der Bestand des Judenthums durch die Zuname dieses Schriftthums schien so sehr bedroht, daß man es rathsam hielt, das Niederschreiben der Agada und die Abfassung von agadischen Schriften ganz und gar zu verbieten. Nur die biblischen Bücher sollten als Schriftthum existiren, alles Andere, Halacha und Agada, durften nur mündlich von Mann auf Mann übergehen. Freilich konnte dieses Verbot nicht durchgreifen und allgemeine Geltung sich erringen. Halacha und Agada wurden doch immer niedergeschrieben, aber im Ganzen war man auf die als apokryph und extern bezeichneten Bücher aufmerksam und suchte sie mehr zu entfernen. Das Lesen der Letztern wurde sogar mit dem Verlust der ewigen Seligkeit verboten. Die Stellen darüber sind: „Mehr als diese, sei gemahnt, mein Sohn! Denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus bringt, der bringt Zerrüttung in sein Haus als z. B. das Buch Sirach und das Buch Tigla" (s. d. A.); „Vieles Sinnen ermüdet das Fleisch", d. h. diese sind wohl zum Nachsinnen gestattet, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches" d. h. nicht zum anhaltenden Studium. [6]) Deutlicher: „Wer sie liest, lese sie, als wenn er in einem Briefe lesen möchte". [7]) Es war also das Lesen derselben nicht verboten; nur daß sie nicht zu den heiligen Schriften gehörten, deren Studien eine Pflicht des Israeliten war. Wir zitiren in Bezug darauf noch eine dritte Stelle: „Und alle Schriften, die von da ab (d. h. nach Schließung des biblischen Kanons) geschrieben wurden, verunreinigen nicht die Hände". [8]) „Die Händeverunreinigung war nur bei den wirklich biblischen Büchern. [9]) Strenger jedoch ging man gegen die externen Schriften ,ספרים חצונים, vor, die als nicht mehr auf dem Boden des Judenthums stehend, betrachtet wurden. Wir hören darüber: „Und diese, ואלו, haben keinen Antheil an der zukünftigen Welt. R. Akiba sagte: „Auch der, welcher in den externen Schriften liest, und wer eine Wunde bespricht d. h. über sie den V. 2 M. 15. 26. lispelt. [10]) Diese externen Schriften werden im Talmud als „Ketzerbücher", „Bücher der Minin" ,ספרי מינין, bezeichnet. [11]) Von den Ketzerbüchern „Sifre Menin" heißt es auf einer andern Stelle: „denn sie stiften Feind-

[1]) Aboth. I. 11. [2]) Sanh. [3]) Sabbath S 14 β. [4]) Aboth de R. Nathan Abth. 1. [5]) Sabbath S. 30 β. Mehreres siehe: „Bibel" und „Apokryphen". [6]) Midrasch rabba zur Stelle: ויותר מהמה הוהר בני שבל המכנים בתוך בותו יותר מכ"ד ספרים [מהומה הוא מכנים בביתו בגון ספר בן סירא וספר בן תגלא. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin Abschn. 10 S. 28 a. הקורא בה כקורא באגרת. [8]) Mischna Jaddajin, Absch. 2. Tos. daselbst. [9]) Siehe: „Bibel" und „Händewaschen". [10]) Mischna Sanhedrin 10. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים חצונים והלוחש על המכה. [11]) Sanh. Nach dem Texte bei Alphasi, da es in unserm Text heißt: ספרי צדוקים Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 10. S. 28 a. werden als externe Schriften das Sirachbuch und das Buch Ben Laana כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה was jedoch bei richtiger Beachtung des Plurals „ספרי", Bücher Ben Sira — incorrekt sein muß und mit Recht vermuthet Joel hier: ספרי בן כטדא.

schaft zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel!"[1]) Sehen wir uns die oben genannten ausgeschiedenen Bücher nochmals an, so haben wir bei denselben sowol essäische Schriften (das Henochbuch, das Buch der Jubiläen u. a. m.), als auch Schriften der Hellenisten oder die sich dem Hellenismus zuneigen zu verstehen; man hat also die Bücher von beiden extremen Richtungen, der nach Rechts (des Essäismus), als auch der nach Links (des Hellenismus) ausgeschieden. Die verbotene Agada war daher sowol die des extremen Mystizismus, aus dessen Lehren theilweise das Christenthum sich aufgebaut, als auch die des extremen Hellenismus, wie derseбe sich aus den Theosophien Philos zum späteren Gnostizismus entwickelt hat. In den Artikeln: „Agada", Simon ben Soma" u. a. m. haben wir nachgewiesen, wie sehr man jede Abweichung davon verpönt und auf die Reinerhaltung der Agada bedacht war. Doch wir haben es hier nur mit der Geschichte deren Schriftthums zu thun, die wir hier weiter besprechen wollen. Wie es sich mit dem Verbot des Niederschreibens der Agada überhaupt verhalten habe, darüber hören wir erst wieder die Lehrer des 3. Jahrh. n. sprechen. Wir schließen daraus, daß um diese Zeit die Ueberhandnahme des agadischen Schriftthums die Erneuerung der Verbote veranlaßt habe. R. Chija (i. 3. Jahrh.) sah ein Buch der Agada und sagte: „Wenn auch das darin gut ist, möge doch die Hand dessen, der es geschrieben, abgehauen werden".[2]) R. Josua b. Levi (s. d. A.) lehrte: „Wer die Agada schreibt, hat keinen Antheil in der künftigen Welt".[3]) Ebenso schimpfte R. Sera über die Agadaschriften und nannte sie „Zauberbücher" ספרי דקיסמין.[4]) Doch wird von R. Jochanan und R. Simon b. Lakisch erzählt, daß sie in den Büchern der Agada studirt hatten und als man sie darüber zur Rede stellte, antworteten sie: „Besser, das ein Thoraverbot vernichtet wird, als daß die Thora vergessen werde.[5]) R. Jochanan lehrte ausdrücklich: „Wer Agada aus dem Buche lernt, wird sie nicht bald vergessen".[6]) Auch von den Lehrern des 4. Jahrh. R. Pappa u. R. Huna b. Jehoschua, wird erzählt, daß sie sich der Agadabücher in ihren Vorträgen bedienten.[7]) Auch von R. Josua b. Levi, der jenen obigen strengen Ausspruch gegen die Agadaschriften macht, wird an andern Stellen erzählt, daß er ein Freund der Agada war und selbst Agadaschriften פנקסאות, hatte.[8]) Wir vermuthen daher, daß diese Verbote nur gegen die verbotene Agada nach Rechts und nach Links (s. oben) gerichtet waren. Doch auch diese Schriften haben sich erhalten, und bitte ich über dieselben den Artikel „Mystik" nachzuschlagen und die in Theil I. dieses Artikels aufgezählten Schriften zu beachten und in die sie betreffenden Artikel einzusehen.

Agadath Bereschith, אגדת בראשית. Agadisches Sammelwerk, von 83 Abschnitten zum 1 B. Mosis, von denen je 3 Abschnitte immer ein Thema behandeln, sodaß der erste Abschnitt an einen Vers aus dem 1 B. Mosis, der zweite an einen Vers aus den Propheten und der dritte an einen der Kethubim (Hagiographen) anknüpft. Dasselbe enthält höchst interessante Ausführungen, die mehr gelesen und zu exegetischen und homiletischen Arbeiten benutzt zu werden verdienen. Die Dreitheilung der Behandlung erinnert an essäischen Ursprung, bei denen die Dreizahl sehr beliebt war und als heilig galt.[9]) Eine schöne und correkte Ausgabe ist die im Jellinecks Beth Hamidrasch Theil IV. Mehreres siehe: „Midraschim, kleine".

Agadetha de B'ne Mosche, אגדתא דבני משה. Agadaschrift jüngern Ursprunges, welche die Sagen von den Geschicken und dem Verbleiben der zehn Stämme (s. d. A.) enthält und an 1 M. 30. 24. anknüpft. Abgedruckt befindet sich dieselbe in Beth Hamidrasch Theil VI.

---

[1]) Sabbath. [2]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 16. [3]) das. [4]) Jeruschalmi Maaseroth Absch. 3. [5]) Temura S. 14a. [6]) Jeruschalmi Berachot Absch. 8. [7]) Sabbath S. 89a. [8]) Siehe „Josua b. Levi" und „Agada". [9]) Siehe darüber die Art. „Essäer". „Heilige Gemeinde".

Agadetha de Simon Kepha, אגדהא דשמעון כיפא. Diese agadische Schrift enthält eine Petruslegende, die in verschiedenen Bearbeitungen unter den Juden des Mittelalters sich erhalten hat. Dieselbe erzählt, daß die Nichtfeierung gemeinschaftlicher Feste zwischen Christen und Juden und die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, der Beschneidung u. s. w. im Christenthume die völlige Trennung der Christen von den Juden bezweckte, was den Frieden zwischen beiden erzielen sollten. Simon Kepha (Petrus) wurde von den Juden hierzu in die Versammlungen der Christen geschickt, um dieses zu bewirken. Abgedruckt sind diese Petruslegenden ebenfalls in den Midraschsammlungen. Beth Hamidrasch Theil V. und Theil VI.

Agadath Olam Katon, אגדת עולם קטן. Agadaschrift, die den Menschen als Mikrokosmos, das Universum im Kleinen, darstellt. Es werden am Menschen Parallelen für Sonne, Mond, Sterne, Sternbilder, Luft, Stürme und Feuer, Wolken, Regenbogen u. s. w. nachgewiesen. Interessant ist darin die Schilderung des Herzens;[1]) ebenso die Vergleichung der Zunge mit dem Meere.[2]) Abgedruckt befindet sich diese Schrift in Beth Hamidrasch V. Vergl. hierzu Jellineks Joseph Iben Zadik, Mikrokosmos, Leipzig 1854 u. Frankels Monatsschrift 3. Jahrg. S. 159 ff.

Agadath Maschiach אגדת משיח. Diese Schrift hat die messianische Sage von den letzten sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias ben David. Von Obergaliläa führt der Messias Sohn Joseph die Israeliten zum Siege, aber findet dann den Untergang; es tritt eine Leidenszeit für Israel ein, worauf der Messias Sohn David erscheint und die Erlösung bringt. Auch diese Schrift ist im Beth Hamidrasch Theil III abgedruckt. Vergleiche hierzu noch die Stücke daselbst das Buch Serubabel in Theil II., sowie die Schrift טעם זקנים Frankfurt a/M. 1854. Targum jeruschalmi zu 4 M. 11. 26. und den Artikel „Messias Sohn Joseph" in dieser Real-Encyclop. Abth. II; ferner B. 9 Zeitschr. der D. M. Gesellschaft 4. Heft die Arbeit von B. Beer.

Agadath Schemone Esre, אגדת שמונה עשרה. Agadische Schrift, ebenfalls im Beth Hamidrasch Th. V. abgedruckt, welche für die einzelnen Stücke des Achzehngebetes, Schemone Esre (s. d. A.) Anknüpfungen in der ältern israelitischen Geschichte auffindet und in ihr vorbedeutet, nachweist.

Alabarch *Ἀλαβάρχης*, auch: Arabarch, *Ἀραβάρχης* oder: Ethnarch, *Ἐθνάρχης*, auch: Genarch *Γενάρχης*. I. Name, Bedeutung, Würde u. Stellung. Diese vier Namen bezeichneten das Oberhaupt der Juden Aegyptens, speziell der in Alexandrien, die bald eine größere, bald eine kleine Machtvollkommenheit bedeuten und auf den Wechsel dessen Macht und Stellung unter den verschiedenen Oberherren Aegyptenszurückzuführen sind. „Alabarch" u. „Arabarch" ist eine Benennung, die Verschiedenheit der ersten Silbe „Al" und „Ar" bei diesem Namen beruht auf der Lautverwechselung des „l" und „r" im Griechischen, nach der derselbe in Palästina „Alabarch",[3]) und in Alexandrien und Rom „Arabarch",[4]) hieß. Der Name „Arabarch" ist eine Zusammensetzung von „Araba" u. „arches" und bedeutet „Oberhaupt der arabischen Landschaft Aegyptens", nämlich des von Juden bewohnten Theiles von Aegypten, der als eine Arabiae nomos, Arabischer Kreis, Arabische „Landschaft" angesehen wurde. „Arabarch" wäre demnach eine Benennung des Oberhauptes eines Landestheils Aegyptens, gleich andern ähnlichen Namen als z. B. Galatarch, Syriarch, Cypriarch u. a. m.[5]) Man versteht darunter

[1]) Davon schon im Midrasch rabba zu Koheleth 1. 16. [2]) Auch im Beth hamidrasch III. S. 13. [3]) Nach der Zitirung dieses Namens bei Josephus a. m. St. Noch in Sifre zu 5 M. 1. 1. kommt diese Benennung „Alabarches" לברכס in einer Erklärung des Wortes אברך von R. Jose Darmaskres eines Lehrers d. 2. Jahrh. n., vor. Vergl Geigers Zeitschr. III. S. 281. [4]) Siehe weiter; vgl. über diese Namen Geigers Zeitschr. V 214. wo richtig auf Cicero ad Att. II. 17. 3. u. Juvenal I. 130. hingewiesen wird, wo nicht Alabarches, sondern „Arabarches" dieser jüdische Würdenträger heißt. [5]) 2 Macc. 12. 2.

einen vom Oberherrn eingesetzten oder anerkannten Volksfürsten, der jenem verantwortlich ist. Eine andere Bedeutung haben die zwei andern Namen „Ethnarch", „Volksfürst", u. „Genarch", „Stammfürst", welche diesen Würdenträger nicht mehr als einen „Landesgebieter", Landesfürsten", sondern als einen „Volks- oder Stammfürsten angeben und ihn als das Oberhaupt eines Volkes oder Stammes, der Juden Alexandriens, bezeichnen. Vielleicht deutet dieser Name auf eine später geschmälerte Macht desselben. Im Ganzen war es eine Art fürstliche Würde, die der „Alabarch" inne hatte gleich der des Resch Galutha, des Exilsfürsten, Exilsoberhauptes (s. d. A.), der Juden in Babylonien und des spätern „Nassi" (s. d. A.), Fürsten, der Juden in Paläſtina unter römischer Herrschaft. Der Geograph Strabo[1]) sagt von den Juden Alexandriens: „Es besteht auch ihr Ethnarch, der das Volk regiert und die Rechtsstreitigkeiten entscheidet, für die Handelsverträge und (kaiserliche) Verordnungen Sorge trägt." Nach dem Bericht von Philo[2]) war neben dem Alabarchen oder Genarchen ein jüdischer Senat von 70 Mitgliedern, der von Augustus bestätigt wurde und der dem Genarchen zur Seite stand, um gemeinschaftlich die Funktionen zu verwalten. Hierzu kam die Oberleitung des Heliopolitanischen Staates (Onion) und die Bewachung der Flüsse der Nilmündungen und des Meeres, betreffend die Einforderung der Hafenzölle, womit sie schon von den Ptolemäern wegen ihrer Treue gegen sie betraut wurden.[3]) Auch der Mann, der den Kaiserlichen Fiskus zu vertreten hatte, führte den Namen: „Alabarch".[4]) Ein Lehrer aus dem 2. Jahrh. n., R. Jose aus Darmaskus, sagt von der amtlichen Stellung des Alabarchen: „Alles muß durch seine Hand gehen".[5]) II. Geschichte. Erst aus der Zeit des Kaisers Augustus erhalten wir sichere Nachricht über die Namen und Würden des Alabarchen, doch ist die Alabarchenwürde eine viel ältere, wohl aus der Zeit der Ptolemäer. Unter ihnen, besonders unter Ptolemäus VI. Philometer, erfreuten sich die Juden einer sehr günstigen Stellung. Josephus erzählt, er und seine Frau Cleopatra haben Onias und Dositheos ihr ganzes Reich anvertraut und sie zu Strategen ihrer ganzen Armee erhoben (170 v.).[6]) Ferner heißt es daselbst, daß die ägyptischen Könige den Juden Alexandriens wegen ihrer Treue die Bewachung des Flusses (die Einforderung des Hafenzolles) anvertrauten. Ueber den Fortbestand dieser Alabarchenwürde, mit der die Ueberwachung der Hafenzölle (siehe oben) mit verbunden war, berichtet Josephus, Augustus habe nach dem Tode eines Ethnarchen die Ethnarchie weiter bestehen lassen, worüber ein eigenes Edikt ausgestellt wurde.[7]) Aelter ist der Bericht von dem Geographen Strabo über die Alabarchenwürde und deren Funktionen.[8]) In einer Urkunde für die Juden Alexandriens von Claudius wird ausdrücklich hervorgehoben, Augustus habe den Judäern in Alexandrien ihre Privilege gelassen, als das der Gleichstellung mit den andern Griechen und des Rechtes, einen eigenen Ethnarchen zu haben, und sie bei ihren Gesetzen zu belassen, daß sie nicht gezwungen werden, ihre Religionsgesetze zu übertreten. Dasselbe habe schon früher Julius Cäsar bestätigt und in eine Säule eingraben lassen.[9]) Dieses Privileg zur Belassung eines eigenen Oberhauptes (Alabarchen) zur Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheit war eine besondere Gnade gegen die Juden, da nach Dio Cassius 17. 17. Augustus dieses nicht den andern Alexandrinern gestattet hatte. Ueber die fernere Geschichte der Alabarchen wird erzählt, der Kaiser Klaudius habe den Alabarchen Alexander Lysimachus, den der Kaiser Kajus in den Kerker werfen ließ, wieder freigegeben (i. J. 42).[10]) Unter Klaudius war auch ein Alabarch Demetrios, der die

[1]) Wird zitirt in Joseph Antt. XIV. 7. 2. [2]) Philo in Flcacum edit Mang. II. 527 ff. [3]) Joseph. Contr. Apionem II. 15. Dieser Hafenzoll wurde noch im 4 Jahrh. „vectigal Arabarchiae genannt. Codex Theodosianus IV. 12. 9. [4]) Justin. edicta XI. 2. corp. jur. edit. Lips. III. 101. [5]) Sifre zu 5 M. 1. 1. לברכים שהכל נכנס ויוצא תחת ידו. [6]) Joseph. contr. Apionem II. 15. [7]) Joseph. Antt. XIX. 5. 5. [8]) In Joseph. Antt. XIV. 7. 2. [9]) Joseph. contr. Apionem II. 4. [10]) Joseph. Antt. XIX. V. 1.

Schwester Agrippas II. heirathete.[1]) Ferner berichtet man, daß Alexander, der Vater des Tiberius Alexander, die Alabarchenwürde bekleidete.[2]) Dieser Alexander war es, der Agrippa I., als er noch Privatmann war, Vorschüsse machte, sodaß derselbe in Rom als Prinz auftreten konnte (36 n.);[3]) auch ließ er die Pforten des Tempels zu Jerusalem mit Gold und Silber verzieren (Joseph b. j. V. 5.) Beide waren bei der Eroberung Jerusalems unter Titus mit thätig. Tiberius Alexander trat später zum Heidenthume über. Philo, der berühmte jüdische Philosoph Alexandriens (s. Philo), wird als Sohn des Alexander und Bruder des Tiberius Alexander bezeichnet.[4]) Tiberius Alexander war es, der bei dem Aufstande der alexandrinischen Judäer gegen die Griechen unter ihnen ein Blutbad anrichten ließ; er war Präfekt von Aegypten.[5]) Im Jahre 73 wurde der Oniastempel (s. d. A.) in Heliopolis geschlossen, womit die frühere Bedeutung der Alabarchie aufhörte. Der Alabarch war nicht mehr der Fürst eines Landestheils Aegyptens, sondern nur noch das Oberhaupt der Juden Alexandriens, mit dem Amte zur Ueberwachung der Hafenzölle. So spricht noch ein Lehrer des 2. Jahrh. n. von dem Alabarchen und dessen Macht.

Amalek, עמלק, ein den Israeliten feindlicher Volksstamm, edomitischer Herkunft von einem Enkel Esaus,[6]) meist an der südwestlichen Grenze Palästinas, an dem Gebiete der Philister u. an dem Gebirge Seir, von Havila bis Sur,[7]) der Israel nach dem Auszuge aus Aegypten feindlich überfiel, um es zu schwächen und zu bekriegen, was ihm jedoch nicht gelang. Durch die tapfere Gegenwehr des israelitischen Volkes unter der Anführung Josuas und durch die Aufmunterung Mosis, der mit zum Himmel ausgestreckten Händen für Israel betete, wurde Amalek besiegt und zurückgeschlagen. Wegen dieses ohne Ursache unternommenen Ueberfalls wurde gegen ihn ein Vernichtungskampf beschworen, der erst nach der Eroberung Palästinas beginnen sollte.[8]) Aber auch er wiederholte seine Feindseligkeiten in Verbindung mit anderen Völkerschaften Palästinas, bald mit den Kananitern[9]) bald mit den Ammonitern[10]) und Midjanitern.[11]) Einen Vernichtungszug gegen ihn unternahm Saul, der dessen König Agag lebendig gefangen nahm.[12]) Diesen Sieg hatte er in der Nähe von Karmel, 3 Stunden südlich von Hebron, errungen, wo er sich ein Denkzeichen, wahrscheinlich zum Andenken dieses Sieges, errichten ließ.[13]) Doch ward Amalek noch nicht völlig vernichtet, was Saul zum Vorwurf gemacht wird.[14]) Später machte David, ehe er König wurde, von Ziklag aus Einfälle in das Gebiet der Amalekiter.[15]) Auch als König setzte er die Feindseligkeiten gegen sie fort.[16]) Der Rest der Amalekiten wurde erst unter dem Könige Hiskia von den Simeoniten vernichtet, die dessen Wohnsitze eroberten und in Besitz nahmen.[17]) In der Agada (s. d. A.) des talmudischen Schriftthums werden uns diese Begebenheiten, der Ueberfall Amaleks, und die Folgen desselben, besprochen. a. Sein Ueberfall. Derselbe wird als Werk der Bosheit bezeichnet. Denn tief im Lande hatte Amalek seinen Wohnsitz; er mußte auf seinem Zuge gegen die Israeliten in der Wüste das Gebiet mehrerer Völkerschaften durchziehen: „Amalek wohnte im Süden des Landes, Chiti, Jebussi und Emori auf dem Gebirge und der Kanaaniter am Meere (4 M. 16. 29).[18]) Er begnügte sich nicht, allein als Feind aufzutreten, sondern überredete hierzu auch andere Völkerschaften, von denen sich mehrere seinem Kriegszuge gegen Israel anschlossen und den Angriff wiederholten.[19]) Sein plötzlicher Ueberfall wird mit dem eines Heuschreckenschwarms verglichen.[20]) In Bezug darauf wird sein Name „Amalek“, עמלק bald (zerlegt in עם־ילק) als „Heuschreckenschwarm“, bald

---

[1]) Daselbst XX. 7. 3. [2]) Das. XX. 5. 2. [3]) Joseph. Antt. 18. 6. 3. [4]) Joseph Antt. 8. 1. [5]) Joseph b. j. II. 18. 8. [6]) 1 M. 36. 40. [7]) 4 M. 13. 29; 1 S. 27. 8; 1 Chr. 4. 43. [8]) 2 M. 17. 15. 5 M. 25. 17—19 [9]) 4 M. 14 45. 5 M. 1. 45. [10]) Richter 13. 13. [11]) Das. 6. 3. 33; 7. 12. [12]) 1 S. 15 3 9. [13]) Das. V. 12. [14]) 1 S. 28. 18. [15]) 1 S. 27. [16]) 2 S. 8. 12. 1 Chr. 18. 11. [17]) Das. 4. 42. [18]) Tanchuma zu Beschalach. [19]) Daselbst. [20]) Midrasch rabba zu כיתשא.

(zerlegt in עם ללוק דמו) als „Blutdürstiger“ erklärt.[1]) Weiter wird Amalek als Urtypus der Feinde Israels bezeichnet. „Dahin war das Heil, die Ruhe und die Erholung; es trat Zorn ein“ (Hiob 3,26.), das zielt auf die Blutbefehle Pharaos und den Ueberfall Amaleks.[2]) Oder: „Dahin war das Heil“, das ist Israels Exil in Babel; „dahin die Ruhe“, das zielt auf die Verfolgungen der Israeliten im persischmethischen Reiche unter Ahasveros; „dahin die Erholung“ das auf den feindlichen Angriff der Griechen unter Antiochus Epiphanes; „und es kam der Zorn“ das auf das Verfahren Roms, Edoms, des Stammgenossen Amaleks.[3]) Die Religionsverfolgungen gegen die Juden unter Hadrian u. späterer Zeit werden als Werke Amaleks bezeichnet. Als Amalek eindrang, um Israel dem Schutze seines Vaters im Himmel zu entführen, betete Moses vor Gott: „Herr der Welt! dieser Frevler will deine Söhne dir entführen, das Buch deiner Lehre, das du gegeben, wozu? wer wird darin lesen? Herr der Welt! diese Söhne und Töchter, die in alle Welt zerstreut deinen Namen verkünden sollen, werden von diesem Frevler, fern von dem Schutze deiner Liebe, getödtet, wer wird nun deinen Namen lehren und deine Lehre verkünden?“[4]) Die daraus sich ergebende Lehre ist: „Hochmuth erniedrigt den Menschen, aber Demuth verleiht ihm den Sieg“ (Spr. Sal. 29,23).[5]) b. Die Folgen dieses Kampfes. Dieselben werden als aus der Befestigung des israelitischen Volkes in seinem Gottesglauben bestehend, bezeichnet. „Nur die Schwachen“ d. h. die sich außerhalb des göttl. Schutzes dachten, erreichte die Hand Amaleks.[6]) Amalek war eine gute Zuchtruthe in der Hand Gottes,[7]) durch ihn sollte Israel die Ueberzeugung erlangen, daß es von Gott geschützt wird und ohne diesen göttlichen Schutz es untergehe. Eine Zuflucht ist er mir am Tage der Noth (Psalm 9,10), das ist, heißt es, der Krieg mit Amalek.[8]) Bereits war Israel von seinem Gotte abgefallen, murrte und rief: „Ist auch Gott unter uns?“ (2. M. 17, 2). Darum mußte Amalek, der Undankbare, kommen und bestrafen die Undankbaren.[9]) Ein Sohn, lautet hierzu ein Gleichniß, sollte einst mit seinem Vater eine weite Reise unternehmen. Der Vater, voll Zartgefühl gegen seinen Sohn, fürchtete, derselbe könnte durch allzugroße Uebermühung leicht einer Krankheit anheimfallen, er nahm ihn auf seine Schulter, trug ihn liebevoll den ganzen Weg, ließ ihm nichts entgehen und rechnete so auf dessen dankbare Anerkennung. Aber wie getäuscht fand er sich, als er ihn eines Tages fragen hörte: Sahest Du nicht meinen Vater? wo ist denn mein Vater? So fragst du? entgegnete darauf der Vater, du weißt nicht, wer dich trägt, schützt und pflegt? Nun, du sollst es wissen! Er warf ihn auf die Erde, wo er bald darauf von einem Hunde gebissen wurde. Vater! mein Vater! rief erschrocken der Sohn. Also ging es auch Israel. Gott erlöste es aus Aegypten, speiste es in der Wüste mit Manna, sorgte für Wasser, Fleisch und dennoch murrte es und rief: Ist wohl auch der Ewige unter uns? (2. M. 17, 8.) So mußte Amalek kommen, um sie von dem Dasein Gottes zu überzeugen.[10]) Die von Moses gegen den Himmel ausgestreckten Arme bei dem Kampfe sollten Israel belehren, wohin es Hände und Herz zu erheben habe, so es siegen soll.[11])

Aphrodite. אפרודיטי, *Ἀφροδίτη*, Aphrodite. Bekannte griechische Göttin Venus. Im Talmud wird erzählt, daß der Patriarch R. Gamliel kein Bedenken hatte, in dem Bade der Aphrodite, d. h. wo ihre Statue stand, zu baden. Als er darüber von einem Proklos gefragt wurde, antwortete er: „Ich kam nicht in ihr Gebiet, sondern sie in das meinige; man sagt nicht: „das Bad ist zur Zier der Aphrodite, sondern die Aphrodite ist eine Verzierung des Bades!“ [12]). Eine andere Stelle berichtet, daß R. Simon b. Lakisch sah, wie man im Bade vor der Aphrodite sprengte.[13])

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. zu 2 M. Absch. 26. [3]) Das. [4]) Das. [5]) Midr. rabba 4 M. Absch. 13. [6]) Tanchuma zu כיתשא. [7]) Das. zu בשלח. [8]) Midr. r 2 M. Absch. 23. [9]) Tanchuma zu בשלח. [10]) Midr. r. 1 M. Abschn. 25. Tanchuma zu יתרו. Midr. r. 2 M. Absch. 26. [11]) Tanchuma zu בשלח. [12]) Aboda Sara S. 44β. [13]) Jeruschalmi Schebiith Absch. 8. S. 38β.

Aristeas, אריסטיאס. Alexandrinischer, gebildeter Jude am Hofe Ptolemäus Philadelphus (284—246 v.), der angeblich die nach ihm genannte Schrift, den „Aristeasbrief“ verfaßt haben soll. Dieselbe[1]) erzählt von der Entstehung der griech. Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), giebt Aufschlüsse über einen großen Theil des jüdischen Gesetzes, bringt da und dort eingestreut von der Glaubens- und Sittenlehre des Judenthums und berichtet über Jerusalem, den Tempel, die Priester, den Hohenpriester, die Priesterkleider, die Burg Zions, den Boden, die Größe Palästinas, den Jordan, den Ackerbau, die Viehzucht und andere Volksbeschäftigung. Sie ist im Geiste des Hellenismus in Alexandrien (s. Hellenismus), zu dessen Produktionen sie gehört, abgefaßt, hat unverkennbar eine apologetische Tendenz, die verkannte und angefeindete Lehre des Judenthums[2]) in ein besseres Licht zu setzen und sie in den Augen der Griechen zu heben. Wir geben hier den Inhalt derselben kurz an. Demetrius Phalerius, der Bibliothekar des Königs Ptolemäus Philadelphus, machte diesen in einem Vortrage über die bereits in seiner Bibliothek angesammelten Bücher darauf aufmerksam, daß auch die Gesetze der Juden einer Uebersetzung ins Griechische und einer Aufnahme in die Bibliothek werth seien. Der König erklärte deshalb an den Hohenpriester nach Jerusalem zu schreiben. Aristeas, der damals am Hofe war, benutzte diesen günstigen Augenblick zur Fürbitte bei dem König um Freilassung der in Leibeigenschaft schmachtenden Juden. Philadelphus war gnädig und befahl die Auslösung derselben auf seine Kosten. Es wurden über 100,000 M. losgekauft. Auch Demetrius bat in einer Schrift, der König wolle dahin wirken, daß man gute Uebersetzer für die jüdischen Gesetzbücher erhalte. Philadelphus läßt deshalb an den Hohenpriester Elasar in Jerusalem ein Schreiben anfertigen und wählt zur Ueberbringung desselben zwei Gesandte, den Aristeas und den Leibwächterobersten Andreas, denen er viele werthvolle Geschenke für den Hohenpriester mitgiebt. Elasar nahm die Männer glänzend auf, zeigte ihnen alle Merkwürdigkeiten Jerusalems, des Tempels u. a m., ertheilte ihnen Aufschluß über viele Gesetze und Institutionen, den Tempel und dessen unterirdischen Wassern, den Hohenpriester und seine Kleidung, die Burg Zion, die Stadt Jerusalem u. a. m., las das königliche Anschreiben in einer Volksversammlung vor. Darauf wählte er 72 Schriftgelehrte, die mit der griechischen Wissenschaft und den griechischen Sitten vertraut waren, 6 aus jedem Stamme (?), die er zu Uebersetzern bestimmte und mit den Gesandten nach Alexandrien mitschickte. Bei der Abreise überreichte er ihnen eine Abschrift des Gesetzes auf Pergament mit goldenen Buchstaben, ein Schreiben an Philadelphus, in welchem er die Namen der Uebersetzer angab und um deren Rücksendung nach vollbrachtem Werke bat. So langten die Gesandten in Aegypten an, berichteten dem Könige von ihrem Empfange, von Jerusalem &c. Philadelphus war über diese glückliche Ausführung so sehr erfreut, daß er beim Anblick der Gesetzesrollen Thränen vergoß. Die Mitgekommenen wurden sodann sieben Tage nacheinander zur Tafel geladen, von denen immer an 10 bezüglich 11 Fragen zur Beantwortung vorgelegt wurden. Die Antworten fielen so sehr befriedigend aus, daß Jeder von ihnen mit 3 Talenten und einem Sklaven beschenkt wurde. Nach fernern drei Tagen führte sie Demetrius nach der Insel Pharos, wo er ihnen ein prächtiges Haus zu ungestörtem Aufenthalte anwies; jeden Morgen kamen sie an den Hof, um den König zu begrüßen und arbeiteten an der Uebersetzung bis zur 9. Tagesstunde. In 72 Tagen waren sie mit derselben fertig. Demetrius las dieselbe darauf den dorthin versammelten Juden vor, die sie lobten und ihn baten, eine Abschrift derselben ihren Häuptern zu geben. Auch der König war über die gelungene Uebersetzung höchst erfreut und wunderte sich, warum man diese erhabenen Bücher nicht schon früher unter den

---

[1]) Abgedruckt bei Josephus ed. Haverkamp II. S. 103—132; anders bei Philo de vita Mosis II. 5—7. Vergl. Kurtz, Aristeae epistola, Bern 1872. [2]) Siehe: „Religionsgespräche“.

Hellenen bekannt gemacht habe. Demetrius antwortete: „Weil die Gesetzgebung heilig ist und von Gott selbst herrühre, durfte sie nicht verbreitet werden". Die anwesenden Priester, Schriftgelehrten und Volkshäupter beschlossen in Betracht der Vortrefflichkeit dieser Uebersetzung keine Veränderung an derselben vornehmen zu lassen. Sie belegten auf Antrieb des Demetrius Jeden mit dem Fluch, der an ihr etwas ändern würde. Die 72 Uebersetzer wurden reich beschenkt, auch mit Geschenken für den Hohenpriester Elasar besonders nach Jerusalem zurückgeschickt. Uns interessiren hier, da wir in dem Artikel „Uebersetzung, griechische", die hier gegebenene Erzählung von der Entstehung der Septuaginta schon behandelt haben, nur noch die angeblich ertheilten Aufschlüsse über mehrere Gesetze und Institutionen, sowie die in den angeblichen Antworten der Uebersetzer an Philadelphus ausgesprochenen Lehren des Judenthums, die wir, bevor wir zu den Erörterungen über die Unechtheit und die Abfassungszeit dieser Schrift übergehen, darstellen wollen. a. die Speisegesetze. Es ist angeblich Aristeas der auf seine Frage, warum Moses solch sonderbare Gesetze über den Genuß gewisser Speisen oder die Enthaltung von denselben gegeben habe, zur Antwort erhält. Moses habe durch dieselben sein Volk von allen andern, dem Götzendienste ergebenen Nationen, trennen wollen; die Israeliten sollten dadurch gleichsam mit unzerstörbaren Wällen und eisernen Mauern umgeben werden, damit sie sich in keiner Weise mit den abgöttischen Völkern vermischen. Neben diesem Grund haben sie noch einen symbolisch ethischen. Die Vögel, die wir essen dürfen, sind zahm und von vorzüglicher Reinheit und nähren sich von Weizen und Hülsenfrüchten, dagegen sind die verbotenen wild, fleischfressend und gewaltthätig, rauben und fallen sogar über lebendige und todte Menschen her. Moses hat daher diese unrein genannt und mit dem Verbote derselben Gerechtigkeit und Mäßigkeit, Enthaltung von aller Gewaltthat, lehren wollen. Auch die zum Genuß gestatteten vierfüßigen Thiere sind mit ihren gespaltenen Klauen und in ihrer Eigenschaft des Wiederkauens symbolische Bilder der hohen Sittlichkeit. Die gespaltenen Klauen lehren bildlich, alles sorgfältig zu scheiden und nach Gerechtigkeit einzurichten und uns vor unerlaubter fleischlicher Vermischung zu hüten. Die meisten Völker beschmutzen sich durch fleischliche Vermischung der unerlaubten Art. Ganze Städte rühmen sich der Wollust mit Männern, des Umganges mit Wöchnerinnen und mit ihren eigenen Töchtern. Das Wiederkauen derselben ist das Bild, wie der Mensch seines eigenen Lebens im Hinblick auf Gott und dessen Vorsehung eingedenk sein soll. Diesen Grund haben auch die Gesetze von der Pfostenschrift (Mesusa s. d. A.) und von dem Anlegen der Zeichen an die Hand (s. Tephillin). Es ist dies eine Anschauung vom Gesetze, die sich bei den späteren Hellenisten, besonders bei Philo, wiederholt. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie", Abtheilung II. S. 1008 und 1009 von den Protesten gesprochen, die derartige allegorische Gesetzeserklärung, solches Suchen nach dem Grunde des Gesetzes, bei den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina hervorgerufen hatte, die sich zu völligen Verboten, nach dem Grunde des Gesetzes zu forschen, steigerten. Man sah darin eine Verflachung des Gesetzes, die zu dessen Auflösung führen müsse, was thatsächlich bei einem Theile der hellenistischen Juden geschehen ist. Josephus p. 116 edit Havercamp. b. Die Lehren von Gott. Darüber hört Aristeas von dem Hohenpriester Elasar: „Es giebt nur einen Gott, dieser Eine durchdringt Alles mit seiner Macht, *δύναμις*, weil seine Gewalt jeden Ort erfüllt, und Nichts bleibt ihm verborgen, auch das nicht, was heimlich geschieht".[1]) Sollte auch da schon die *δύναμις*, Macht, wie bei den spätern Alexandrinern, eine von Gott ausgeschiedene Kraft bedeuten so stößen wir auch hier auf eine Lehre, die gegen die biblische und die der Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina war. Wir verweisen darüber auf die Artikel:

---

[1]) Siehe darüber die Artikel „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche" und „Lehre und Gesetz.

„Allgegenwart Gottes" und „Allmacht Gottes". c. Gottesverehrung. Von derselben hat er die Lehre, man müsse Gott nicht mit äußerem Dienste, sondern im Geiste und in Wahrheit verehren. Der König fragt, was ist des Menschen höchster Ruhm? Die Antwort lautet: „Gott zu ehren" d. h. nicht mit Geschenken oder mit Opfern, sondern in Herzensreinheit und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens. Auch diese Lehre hat ihre Gegner an den palästiniensischen u. jüd. Volks- u. Gesetzeslehrern, die an dem äußeren Dienst in der Gottesverehrung festhalten, aber ihn in Verbindung mit dem inneren, dem Herzensdienst, geübt wissen wollen, sodaß er ein Ausdruck der inneren Gesinnung werde. Mehreres darüber siehe: „Opfer", „Kultus", „Lehre u. Gesetz". d. die Sittenlehre. Auch da sind die Lehren im Widerspruch mit denen der Volks- u. Gesetzeslehre des talmudischen Schriftthums. Der Ursprung des Bösen und der Sünde wird hier nicht, wie im Talmud, in den freien Willen des Menschen gesetzt, (s. Böses), sondern in seine angeborene Natur. Der König fragt, warum die Mehrheit der Menschen die Tugend verachte. Der Gefragte antwortet, weil alle Menschen von Natur zur Unmäßigkeit und zum Vergnügen, sowie zur Wollust geneigt sind, woraus jede Ungerechtigkeit und Selbstsucht kommt".[1]) Doch wird auch dem Menschen die Kraft zugestanden, das Böse zu fliehen, eine rein biblische Lehre, gegen die heidnische Annahme von der ἀνάγκη, der Mensch sei oft zur Uebung des Bösen durch seine Natur gezwungen. „Kann man Weisheit erlernen?" war wieder die Frage des Königs. Die Antwort darauf: „Sie ist eine Fähigkeit der Seele, eine von Gott verliehene Kraft, das Schöne zu lieben und das Böse zu fliehen",[2]) Mit nicht geringem Nachdruck machen wir auf die Angabe der Liebe (gegen Menschen) als das Hauptgesetz des Judenthums aufmerksam, es ist dies eine Lehre, die wir im Buche Tobit (s. d. A.) oder im talmudischen Schriftthume als ein Ausspruch Hillels I. (s. d. A.) wiederfinden. Der König fragt, was das Schönste auf Erden sei. Die Frömmigkeit, denn diese ist die höchste Schönheit selbst. Aber der Kern der Frömmigkeit ist die Liebe. Da, so du sie besitzest, vereinst Du alle Tugenden in Dir.[3]) Weiter wird die Demuth zur Uebung besonders empfohlen. Wo findet man bei Gastfreunden freundliche Aufnahme? lautet wieder die Frage des Königs, worauf geantwortet wird: „Wenn du dich gegen Jedermann freundlich zeigst u. eher dich niedriger als höher hältst".[4]) Nicht unerwähnt lassen wir noch die Aufstellung einer der Hauptlehren der Ethik, die sich im talmudischen Schriftthum so oft wiederholt, mit den Worten: „Gott nachzufolgen" τῷ θεῷ κατακολουθεῖν.[5]) e. Archäologisches. Dieser Theil der Schrift strotzt von Entstellungen und Unrichtigkeiten, so daß mit Recht behauptet wird, der Abfasser dieser Schrift hat die Gegenstände mit seinen Augen nie gesehen und nur nach Hörensagen und eigener Fiktion berichtet. Hier liegt der unwiderlegbare Beweis der Unechtheit der Schrift.[6]) So bezeichnet sie Jerusalem als auf einem Berge liegend, auf dessen Spitze der Tempel erbaut war, während Jerusalem auf drei Bergen lag, von denen der Tempelberg nicht der höchste war. Es heißt daselbst: „als wir in dem Orte (Jerusalem) angekommen waren, sahen wir die Stadt in der Mitte von ganz Judäa auf einem Berge, der sich hoch erhob.[7]) Die Größe der Bodenfläche Palästinas giebt sie auf 60,000000 Araren, ägyptische, (1 Arar = 25,500 Quadrat fuß) an, welche Ausdehnung für das kleine Palästina nicht paßt. Von dem Jordan heißt es da, er fließt um das ganze Land, wo der Fluß, so wie der Nil, zur Zeit der Ernte überfließt viel vom Lande bewässert",[8]) ferner sagt sie, daß der Jordan die Flut in einen andern Fluß in der Gegend von Ptolemäa ergießt.[9]) Welche Unkunde? Ueber das Andere verweisen wir auf die Artikel: Tempel, Jerusalem, Tempelgeräthe und Priesterkleider. Wir gelangen jetzt zur

---

[1]) Havercamp II p. 128. [2]) Das. S. 125. [3]) Das. S. 124. [4]) Das. p. 27 oben. [5]) Das. S. 122 u. S. 126. Siehe in „Gottähnlichkeit" über die ähnlichen talmudischen Sätze. [6]) Siehe weiter. [7]) H. p. XIII. 8. p. 29. [8]) Das. [9]) Das. p. 34. 29.

Kritik dieser Schrift. Die Beweise der Unechtheit derselben geben wir hier kurz an. Der Aristeasbrief nennt den Demetrius Phalerius als Oberbibliothekar des Ptolemäus Philadelphus, was insofern unrichtig ist, da er ein Fürst war, der den athenischen Staat geleitet hat; ferner soll, nach dem Bericht des Hermippus,[1] der König ihn verfolgt haben, weil er seinen Vater Ptol. Lagi gerathen habe, den Philadelphus zu enterben und die Söhne der zweiten Gemahlin Euridike als Thronfolger zu bestimmen. Ein Drittes dagegen ist die Schilderung der Burg in Jerusalem, die für die unter Herodes erbaute Burg paßt; sie spricht von den hohen Thürmen, von der Militärwache und den Waffen in derselben und von deren Bestimmung, den Tempel zu überwachen, Gegenstände, die Josephus von der Burg Antonia aussagt.[2]) Auch die Angaben über den Tempel, wie dessen Pforten verschwenderisch Gold hatten, paßt für den von Herodes erbauten Tempel. Die Abfassungszeit dieser Schrift fällt daher unter den Herodeäern, wo bekanntlich die Feindschaft gegen die Juden und ihre Religionsschriften auch in den Schriften der gebildeten Griechen losbrach. Mehreres siehe Religionsgespräche u. Verfolgungen.[3])

Aristobul, אריסטובולוס. I. Gebildeter, vornehmer Jude in Aegypten vom Geschlechte der gesalbten Priester (Hohepriester), Lehrer des Königs Ptolemäus VI. Philometer (180—145). In einem von den Juden Palästinas an die Juden Aegyptens gerichteten Brief des zweiten Makkabäerbuches gilt dieser Aristobul als Vertreter der ägyptischen Juden, während palästiniensischer Seite Judas (wohl Judas Makkabäer) genannt wird. Der Brief ist angeblich im Jahr der Tempelweihe nach den Siegen der Makkabäer geschrieben, also im Jahre 165 v. II. Jüdischer Philosoph aus Paneas in Palästina,[4]) der früh nach Aegypten kam und da sich unter seinem Lehrer Agathabulus ausbildete und ein eifriger Anhänger der aristotelischen Philosophie wurde.[5]) So wird er von den Spätern als Peripatetiker bezeichnet, der die aristotelische Philosophie mit der jüdischen (väterlichen) verband.[6]) Man kennt ihn ferner als Verfasser einer dem Könige Ptolemäus Philometer[7]) gewidmeten Schrift zur Erklärung der Pentateuchübersetzung, die unter verschiedenen Namen: „Erklärung der heiligen Gesetze," *τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμενεία*,[8]) „die dem Philometer gewidmete Schrift" *τὰ πρὸς τόν φιλομήτορα*.[9]) auch deutlicher *τό πρὸς τὸν βασιλέα σύγγραμμα*,[10]) ferner *τὰ προσπεφωνημένα*,[11]) erwähnt wird, in mehrere Bücher getheilt war,[12]) von der sich mehrere Stücke bei den Kirchenvätern erhalten haben.[13]) Ob dieser Aristobul identisch mit dem in I. des Briefes in dem zweiten Makkabäerbuche sei, darüber differiren die Meinungen. Eusebius behauptet dies ausdrücklich.[14]) Dagegen erklären sich die Gelehrten der neuesten Zeit, die diese zwei Aristobule als zwei zu verschiedenen Zeiten lebende Persönlichkeiten halten.[15]) Uns interessirt mehr

---

[1]) Cicero pro Babirio Postumo cap. 9. Diog. Laert. de vita philos. V. 78. 79. [2]) Vergl. Arist. in Hav. XIII. 8. p. 32. Joseph. b. j V. 5. 8. [3]) Zur Literatur nennen wir Dale, Dissertatio super Aristeam Amst. 1705; Kurz, Aristeae epistola Bern 1872. Moritz Schmidt in Merx Archiv für wissenschaftl. Erforschung des a. T. 1869. II. S. 12 der Graetz's Monatsschrift 1876. S. 545. Von Maria de Rossi ist der Aristeasbrief ins Hebräische übersetzt worden und zwar nicht aus dem griech. Urtext, sondern aus der lateinischen Version des Garbitius. In seinem Meor Erajim befindet sich diese Schrift unter dem Titel: „Hadrath Sekenim". [4]) Euseb. praep. evangel. VIII. 9. hist. eccles. VII 32. [5]) Das. u. Chronicon paschale I. p. 337. [6]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 8. [7]) Clemens Strom. I. 342. [8]) Chronicon paschale I. p. 337. [9]) Clemens Strom. I. 342. [10]) Euseb praep. evangel. VIII. 9. [11]) Das. VII. 6. [12]) Clemens Strom. I. 342, wo er ein Stück aus dem ersten Buch zitirt, ferner Strom. V. wo von *ἑκατὰ βιβλία* des Aristobul spricht. [13]) Dieselben befinden sich bei Clemens Stromatum I. cap. XII. p. 360 edit. Potteri; das. cap. XXV. p. 410; das. Stromat. V. cap. XX. p. 705; Stromat. VI. cap. XXXVI. p. 755; ferner bei Euseb. praep. evangel. lib. VII. cap. 13. 14; lib. VIII. cap. 6. 8. p. 370. edit. Potteri; das. cap. X. p. 376—78; das. lib. IX. cap. 6; lib. 13. cap. 12. p. 663—68; das. 677—78. Siehe weiter. [14]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 9. [15]) Vergl. darüber Volkenaer, de Diatribe Arist. jedaeo S. 35; Eichhorn Bibliothek der bibl. Literatur Th. V.

der Inhalt der bei den Kirchenvätern erhaltenen Stücke der aristobulischen Schrift, der einen bedeutenden Beitrag zur Kenntniß des alexandrinischen Hellenismus (s. d. A.) liefert und unsern Einblick in ihn erweitert. Immerhin ist Aristobul, als Verfasser dieser Schrift, ein Vorläufer des Philosophen Philo (s. d. A.), der, wenn er ihn auch nicht nennt, doch seine Schrift gekannt hat, da sich Vieles aus den philonischen Schriften auf diese Schrift zurückführen lasse.) Zwei Kirchenväter, Clemens der Alexandriner und Eusebius, der Kirchenhistoriker, haben in ihren Schriften mehrere Stücke aus der Aristobulischen Schrift zitirt, welche die uns erhaltenen Fragmente bilden. Ersterer bringt von ihr an vier Stellen,[2]) und Letzterer an fünf Stellen.[3]) In denselben werden die im Pentateuch gebrauchten Anthropophormismen (s. d. A.) und Anthropopathismen (s. d. A.) erklärt und die Lehren über Gott, die göttliche Vorsehung und Weltregierung, das Gute und Böse, die Offenbarung und die Gesetzgebung, das Gesetz, den Sabbat, das Pesachfest u. a. m. dargestellt. Wir finden in diesen Stücken da und dort eine Menge von Versen, angeblich von Orpheus, Linus, Musäus, Aratos u. a. m. eingestreut, welche diese Lehren verkünden.[4]) Dieselben sprechen ein vollständiges jüdisches Glaubensbekenntniß aus und zeigen große Vertrautheit mit der jüdischen Geschichte. Es wird dargelegt, daß der tiefere Gehalt der Philosophie und besonders der Gottesbegriff derselben dem Judenthume entnommen sei und behauptet, die tiefer denkenden Philosophen und Dichter der Griechen haben nicht blos aus Mose entlehnt, sondern ihn auch bewundert. Nur denjenigen, die keinen Geist und keine Einsicht haben und sich an den Buchstaben klammern, erscheint Moses, als wenn er nichts Bedeutendes verkündet hätte![5]) Lange vor Alexander dem Großen, ja vor der Herrschaft der Perser wurde ein Auszug aus dem Gesetzbuche der Juden und aus ihren Geschichtsbüchern ins Griechische übertragen, den die griech. Philosophen Sokrates, Plato, Pythagoras u. a. m. gekannt und aus demselben entlehnt hatten; ebenso die oben genannten Dichter, deren Verse angeführt werden.[6]) Man merkt, daß auch diese Schrift, wie die des Aristeas (s. d. A.), eine Tendenzschrift ist, um die Lehre und das Gesetz des Judenthums in den Augen der Griechen zu heben und so die Angriffe auf dieselben zu entkräften. Von den oben genannten Gegenständen, die in diesen Bruchstücken der aristob. Schrift zur Besprechung kommen, nehmen die Erklärung: a. der Anthropomorphismen in der Bibel eine Hauptstelle ein. Dieselbe wird daselbst mit den Worten eingeleitet: „Du hast mich, o König, gefragt, warum in unserm Gesetze der Gotteskraft Hände, Arme, Füße, Gang und Antlitz beigelegt werden, ich will dich ermahnen, diese Ausdrücke in einem höheren Sinn zu nehmen, einen angemessenen Begriff von Gott festzuhalten und nicht in eine falsche oder menschenähnliche Vorstellung zu gerathen, denn oft verkündet der Gesetzgeber, in dem was er sagen will, wenn er auch von anderweitigen Dingen spricht, ich meine dem Scheine nach, eine höhere Darstellung und die Ordnung erhabener Dinge."[7]) So bedeuten „Hand Gottes" göttliche Macht; „Stehen Gottes" die von Gott eingesetzte feste Ordnung in der Natur, wie der Himmel nie Erde werde, Thiere u. Pflanzen dieselben bleiben u. a. m.; „Niedersteigen Gottes auf Sinai" das Große und Außerordentliche dieser Gottesoffenbarung, welche die Wirksamkeit Gottes darthun soll, aber in keinem Falle sei dieses räumlich zu nehmen, da Gott überall sei, so wie das Feuer u. der Trompetenschall nicht in

S. 279. Auch Zacharias Frankl stimmt ihnen in seiner Schrift Vorstudien zur Septuaginta S. 19 Anmerkung das. bei und zwar aus innern Gründen der aristobul. Stücken.

[1]) Siehe „Hellenismus". [2]) Siehe oben die Anmerkung. [3]) Siehe die Stellen in der Anmerkung oben. [4]) Diese Verse finden sich ebenfalls bei Justin, dem Märthyrer in seiner Schrift Cohors ad Graecos 15. ed. Otto p. 50 de Monarchia 2. p. 106. und bei Clemens Alexandrinus, Strom. V 12. p. 693 u. VII. 23. Doch sind dieselben oft verschieden u. abweichend; daher sie aus einer ältern Schrift herrühren, aus der diese zitirt haben. [5]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10 pag. 376. c. [6]) Das. cap. 12. p. 663. 664. [7]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10. S. 376 β. [8]) Das. S. 376. 377.

leiblichen Sinne zu erklären seien, sondern als eine Veranstaltung Gottes. Bei dieser Erklärung sagt er ausdrücklich, daß die sinaitische Offenbarung unbestreitbar sei (*κατάβασις γὰρ αὕτη σαφής ἐστι*).[1]) Man merkt es, wie er einer Mißdeutung seiner Erklärung, einer etwaigen Leugnung der sinaitischen Offenbarung vorbeugen möchte. Doch scheint diese Deutung auch unter den Volks- u. Gesetzeslehrern in Palästina gekannt gewesen zu sein. Der Gesetzeslehrer R. Jose (im 3. Jahrh.) thut den Ausspruch: „Nie stieg die Gottheit (Schechina) herab, noch stiegen Moses und Elia in den Himmel, aber Moses erhielt den Befehl, den Berg zu besteigen, und er bestieg ihn".[2]) Eine andere Meinung darüber ist, daß Gott auf Sinai die untern Räume mit den obern sich vereinigen ließ.[3]) Wir wollen zur besseren Beleuchtung dieses wichtigen Gegenstandes die Worte Aristobuls selbst anführen: „Es wird im Gesetzbuche erzählt, daß der Berg im Feuer gebrannt hatte, weil Gott herabgestiegen war. Stimmen der Posaunen seien vernommen worden und loderndes Feuer sei ohne Brennstoff gewesen. Da nämlich nicht weniger als 100 Miriaden in einem Umkreise von nicht weniger als 5 Tagereisen um den Berg waren, so ist das Feuer von jedem Orte aus, wo sie lagerten, gesehen, so daß dieses Niedersteigen nicht räumlich anzunehmen sei, denn Gott ist überall. Das Feuer brannte ohne Stoff u. verzehrte nichts; jede Pflanze blieb auf dem Berge unversehrt, wohnte da nicht ihm eine göttl. Macht ein? Ebenso waren dies Schallen der Posaunen ohne Instrumente, Alles ist durch Veranstaltung Gottes so geschehen. Dadurch ist es augenscheinlich geworden, daß das Niedersteigen geschehen ist, da die Schauenden das Einzelne wahrgenommen".[4]) In einem andern Stück[5]) wird die göttl. Rede als Ausdruck des göttl. Wirkens aufgefaßt mit Hinweisung auf: „Gott sprach u. es geschah".[6]) Auf einer dritten Stelle erklärt er die Ausdrücke in dem Schöpfungsabschnitte. Die Schöpfung in sechs Tagen deutet die Ordnung u. die Zeitfolge in der Schöpfung an; die Ausdrücke: „denn an ihm ruhte er von seinem ganzen Werke aus". Gott habe die Ordnung der Dinge festgestellt und auf alle Zeiten befestigt.[7]) b. D i e L e h r e v o n G o t t. Dieselbe läßt er durch orphische Verse verkünden, ein Zeugniß ihres Alters u. ihrer weitverbreiteten Anerkennung.

„Einer ist er, selbständig und aller andern Dinge
„Urgrund, überall wirksam; doch keine der Sterblichen Seelen,
„Schaut ihn je, dem reinen Geist nur ist er erreichbar.
„Quell des Guten ist er und selbst verhängt er niemals
„Böses, denn andere vollziehen die Rachebefehle des Höchsten.
„Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Unhel.
„Außer ihm ist kein Anderer, und Alles wirst du begreifen,
„Wenn du jene Gewalt erkannt hast über die Erde."[8])

In dieser Vorstellung ist nicht klar, ob „Gott als Urgrund aller Dinge" u. „in allem wirksam" noch im geistigen Sinne gemeint sei zum Unterschied von der späteren philonischen Lehré von den göttlichen Aeonen als den von Gott ausgeschlossenen Kräften, den Urkräften der Welt, von denen der Logos der erste ist. Deutlicher dagegen ist schon da die von den paläst. Gesetzlehrern im 1. Jahrhundert als minäisch bezeichnete Lehre, daß von Gott nur das Gute komme, er nur das Gute kenne u. das Böse nicht durch ihn vollzogen werde. „Wer da behauptet, lehrt ein Volkslehrer, daß Gottes Barmherzigkeit grenzenlos sei, dessen Tage mögen gekürzt werden, weil Gott voll Gnade ist, aber nicht so, daß er nicht den Frevler bestrafen sollte".[9]) Mehreres darüber siehe den Artikel „Gnade u. Barmherzigkeit Gottes" u. „Religionsphilosophie" c. E r k e n n t n i ß G o t t e s. Auch diese verkünden orphische Verse:

---

[1]) Das. [2]) Mechilta 2 M. Absch. 4. voce וירד Siehe: Jose R. [3]) Das. מלמד שהרכין הב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים. [4]) Euseb. praep. l. c. 377 c–d, 378 a—b. Clemens Strom. IV p. 208. [5]) Euseb praep. evang. 13. 12. [6]) Ps. הוא אמר ויהי. [7]) Euseb. l. c. S. 667. [8]) Das. XIII. cap. 12. p. 664—66. [9]) Jalkut II. § 535. 648. 836. Jeruschalmi Taanith 2. 8.

„Wohl verkünde ich, o Sohn, wo seine Spuren ich blicke
„Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
„Aber ihn selber erkenne ich nicht, denn Nebel umgiebt ihn
„Rings. Doch zehn der Zeiten verkündeten ihn den Menschen
„Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu schauen."[1])

Die Unerforschbarkeit Gottes an sich, diese biblische Lehre, ist auch hier noch der Grundzug dieser Darstellung. Mehreres siehe: „Erkenntniß Gottes". „Herrlichkeit Gottes" u. Das Gesetz u. der Sabbat. Vom Gesetze heißt es: „Das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit u. die übrigen wahrhaften Tugenden."[2]) Diese Angabe ist auch ganz im Sinne des paläst. Judenthums. Dagegen stoßen wir auf einige schwer wiegende Sätze bei seinen Angaben über den Sabbat. „Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen. Derselbe könnte aber auch heißen das erste Werden jenes Lichtes, in welchem Alles erschaut werde. Es lasse sich dies auch auf die Weisheit beziehen, denn von ihr kommt jedes Licht; Salomo sagte von ihr, sie sei vor Himmel und Erde gewesen".[3]) Vergleichen wir mit dem Satze von dem Lichte die Worte in Clemens[4]) „daß der siebente Tag als Ruhe verkündet wird, vorbereitend den erstgeborenen Tag, unsere wahre Ruhe, der ja auch der erste Ursprung des Lichtes ist, in welchem Alles geschaffen wird", so werden mit Recht diese Worte verdächtigt, die kein Jude geschrieben haben könnte.[5]) Dagegen erwähnen wir gern, was er weiter über den Sabbat sagt: „Gott habe uns diesen Tag für heilig erklärt als Symbol der über uns zu walten eingesetzten Siebenzahl, in welcher wir Kenntniß von menschlichen u. göttl. Dingen erlangen, denn in der Siebenzahl bewege sich die ganze Welt, die Thiere u. alles Gewordene. Er heißt aber Sabbat, das bedeutet Ausruhn."[6]) Doch klingt auch da gar Manches mystisch und verdächtig. Zum Schluß haben wir noch Einiges über die Echtheit oder Unechtheit dieser Fragmente zu sagen. Die Unechtheit glauben nachgewiesen zu haben: Richard Simon in seiner Histoire critique liv. II. cap. 2; Hody in seiner Schrift de bibliorum textibus originalibus l. c. IX. Eichhorn. Allg. Bibliothek der bibl. Literatur B. 5. S. 253. Ihre Hauptgründe sind, daß Philo, Josephus und die Kirchenväter bis auf Clemens nicht die Aristob. Schrift kennen; ferner weil sie Verse von Orpheus und von andern alten griech. Dichtern Verse bringt, die schon die Lehren u. die Geschichte der Juden kennen sollen; ebenso daß die griech. Philosophen schon die Lehren und die Gesetze der Bibel gekannt und beachtet hatten. Doch haben sich auch wichtige Stimmen für die Echtheit derselben erhoben. Wir nennen Valkenaer in seinem Diatribe de Arist. judaeo; ferner Zeller, Philos. der Griechen Th. 3. Abth. 1. S. 219. note 2. Wir glauben, daß die Wahrheit hier in der Mitte liege; es habe obige aristobulische Schrift existirt, aber die von ihr erhaltenen Bruchstücke tragen Spuren vielfacher Umgestaltung von tendenziöser Hand, auf welche wir bereits oben aufmerksam gemacht haben. Mehreres siehe: „Hellenismus".

Aufrichtigkeit, תמימות. Die Aufrichtigkeit im Denken, Sprechen und Handeln wird in den Lehren des talmudischen Schriftthums nachdrücklichst eingeschärft. „Wir bringen von denselben: „Wer sein Wort wechselt, begeht gleichsam einen Götzendienst;"[7]) „Wer verläumderische Reden führt, dessen Vergehen kommt einer Gotteslengnung gleich, denn es heißt: „wir sind Meister unserer Zunge, unsere Lippen gehören uns, wer ist unser Herr!"[8]) „Ein gerechtes Maaß sollst du haben,"[9]) d. h., daß wir mit dem Munde nicht anders sprechen, als wir im Herzen denken,"[10]) oder nach der Lehre eines Andern: „Dein „Ja" sei wirklich „ja" und dein „Nein" sei richtig „nein";[11]) „Wer rechtschaffen im Handel und

[1]) Euseb praep. L. 13. 12. [2]) Das. [3]) Das. S. 667. [4]) Clemens Strom. VI. 680. [5]) Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I. S. 99. [6]) Euseb. l. c. p. 667. [7]) Sanhedrin S. 92. המחליף בדבורו כאלו עובד עבודה זרה. [8]) Psalm 12. Gemara Erachin S. 15β. כל המספר לשון הרע כאלו כופר בעיקר. [9]) 5 M. 25. 15. [10]) Baba mezia S. 47. שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. [11]) Das. S. 49a. שיהא לאו שלך צדק והין שלך צדק.

Wandel ist, der erfreut sich des Wohlgefallens der Menschen und hat das Verdienst, als wenn er das ganze Gesetz erfüllt hätte;[1]) „Du sollst den Namen des Ewigen deines Gottes nicht zum Falschen aussprechen",[2]) d. h., daß du nicht Tephillin (s. d. A.) legest, dich in den Betmantel hüllest und hingehst und sündigst;"[3]) „Drei sind bei Gott verhaßt: wer im Herzen anders denkt und mit dem Munde anders spricht; wer ein Zeugniß für Einen weiß und es nicht ablegt und wer allein als Zeuge gegen Jemand auftritt und den Frevel aufdeckt, ohne daß er bestraft werden kann;"[4]) „Vier werden Gottes nicht theilhaftig: der Spötter, der Heuchler, der Lügner und der Verleumder, denn es heißt: „Er entzieht den Spöttern seine Hand,"[5]) „denn du bist kein Gott, dem Frevel gefällt, das Böse hat keine Stätte vor dir".[6]) Wie in diesen Aussprüchen das Prinzip der Heiligkeit der Grund der Aufrichtigkeit ist, so verstehen sie auch in andern Lehren auf die Nutzbarkeit ihrer Werke hinzuweisen. „Lüge bringt Streit, aber Wahrheit entfernt ihn."[7]) „Jerusalem wurde nur zerstört, weil es da an Männern der Aufrichtigkeit gefehlt hat."[8]) „Sie versammeln sich über das Schwert, mein Volk, darum schlage ich auf die Hüfte,"[9]) das sind die Menschen, die mit einander freundlich essen und trinken, aber sich mit den Schwertern ihrer Zunge erdolchen möchten."[10]) So soll die Aufrichtigkeit gegen Jedermann, auch gegen den Heiden geübt werden. Es wird von dem Lehrer Simon b. Schetach (s. d. A.) berichtet, daß er seinen Schülern die Rückgabe eines Halsbandes mit Edelsteinen, den sie an dem Halse eines von einem Heiden gekauften Esels gefunden hatten, befohlen. Als diese sich darüber wunderten, rief er ihnen zu: „Nur den Esel habe ich gekauft, aber nicht die Edelsteine!"[11]) Mehr noch wird dem Lehrer Rab Saphra (im 3. Jahrh.) nacherzählt. Derselbe brachte einst einen Gegenstand zum Verkauf, wofür ihm ein Heide acht Golddenare bot. Rab Saphra bestand auf zehn Golddenare, und als er diesen Preis nicht erhielt, brachte er seinen Gegenstand nach Hause. Hier entschloß er sich, wenn der Käufer wiederkäme, obigen Preis auf acht Golddenare herabzusetzen. Der Käufer kam wirklich wieder und zählte ihm zehn Golddenare auf. Aber Rab Saphra gab ihm von dieser Summe zwei Golddenare zurück mit den Worten: „Ich habe mich einmal dazu so verstanden!"[12]) Ein anderes mal, heißt es, ging er mit seinen Schülern aus und begegnete einem achtbaren Manne, der da glaubte, der Rabbi mit seinen Schülern kämen ihm entgegen. „Wozu diese Mühe, mir entgegen zu gehen?" redete ihn dieser an. „Keine Bedeutung," antwortete der Rabbi, „meine Absicht war nicht, dir entgegen zu gehen, sondern mich zu erholen." Seine Schüler, denen diese Antwort auffiel, frugen: „Lehrer, warum sprachst du so?" „Hätte ich denn lügen sollen?" entgegnete er ihnen. „Nicht lügen, aber schweigen!" sprachen diese. Aber wie stände es da mit: „und er redet wahr in seinem Herzen!" (Ps. 15. 2.)[13]) Als Muster der Aufrichtigkeit werden Abraham u. Moses aufgeführt. „Wer besteigt den Berg des Ewigen und wer betritt seine heilige Stätte? Der reine Hände hat und lautern Herzens ist, der sich nie des Meineides schuldig gemacht und nie zum Truge geschworen" (Ps. 24. 3—5), das sind Abraham und Moses![14]) Mehreres siehe: „Nichtjude", „Wahrhaftigkeit", „Heiden" u. a. m.

Auszug aus Aegypten, יציאת מצרים Der Auszug der Israeliten aus Aegypten, dieser Schlußakt ihrer Erlösung, bildet in dem biblischen und nach-

---

[1]) Mechilta zu ויסעו Absch. 1 כלמי שנושא ונותן באמונה רוח הבריות נוחה הימנו ומעלין עלין כאלו קיים כל התורה סולה. [2]) 2 M. 20. [3]) Pesikta rabbathi Absch. 22. לא תשא שלא תהא תפילין נושא וטליתך עוטף והולך ועובר עבירות. [4]) Pesachim S. 113β. שלשה הב"ה שונאן המדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. [5]) Hosea 7. 5. [6]) Ps. 5. 5. Sote S. 42a. ארבע בתות אין מקבלות פני שכינה כת ליצים כת חנפים כת שקרים וכת מספרי לשון הרע. [7]) Sabbath S. 104. [8]) Das. S. 119 לא חרבה ירושלים אלא מפני שחסרו בעלי אמנה. [9]) Ezechiel 21. 17. [10]) Joma S. 9. [11]) Midr. rabba zu 5 M. Absch. 5. Siehe: „Simon b. Schetach". [12]) Maccoth S. 25. [13]) Kethuboth S. 105. [14]) Jalkut zu Ps. 24 3—5.

biblischen Schriftthume so sehr den Grundstein der Religion und der Geschichte des jüdischen Volkes, daß wir bei der Behandlung desselben nicht blos das Geschichtliche dieses großen Werkes zu erörtern, sondern auch seine Bedeutsamkeit für die Bildung und die Entwickelung des israelitischen Volkslebens nachzuweisen haben. a. Das Geschichtliche dieses Ereignisses. Die Berichte darüber haben wir in dem biblischen und talmudischen Schriftthume, sowie in den Werken der griechischen und lateinischen Geschichtsschreiber des Alterthums. Wir nennen von Letzteren: 1. Manetho,[1]) einen Aegypter aus Sebennyt (Semenut) in Aegypten,[2]) Priester unter Ptolemäus Soter,[3]) der eine Geschichte Aegyptens in 3 Büchern in griechischer Sprache nach den heiligen Büchern Aegyptens geschrieben hat,[4]) von der sich noch Bruchstücke erhalten haben.[5]) 2. Chäremon, der ebenfalls eine ägyptische Geschichte geschrieben hat, aus der Josephus ein Bruchstück zitirt.[6]) 3. Lysimachus, er schrieb eine jüdische Geschichte nach hebr. und äegyptisch. Sagen.[7]) 3. Ezekiel, ein Jude in Alexandrien, der eine Tragödie „der Auszug", Ἐξαγωγή, in griech. Sprache schrieb, von der noch Bruchstücke existiren;[8]) 4. Strabo, 66 v. ein Grieche v. Amasea i. Kapadocien, von dem sich ein geograpyisches Werk von 17 Büchern. erhielt. In dem 16. B. schrieb er über den Auszug aus Aegypten. 5. Diodor aus Sicilien, der unter Julius Cäsar ein großes Geschichtswerk in 40 Büchern (historische Bibliothek) geschrieben; 6. Tacitus P. C. (54 v.), der in seinem Geschichtswerk (hist. V, 3,) des Auszuges aus Aegypten gedenkt und endlich 7. Justinus Markus (im 3. Jahrh.), ein röm. Historiker, der einen Auszug aus den verloren gegangenen größeren Geschichtswerken des Trogus Pompejus, der unter Augustus lebte, anfertigte.[9]) Die Angaben dieser nichtjüdischen Geschichtsschreiber sind nach nichtjüdischen Quellen; wir zitiren dieselben erst, um zu sehen, wie weit dieselben mit den Nachrichten des bibl. Schriftthums übereinstimmen oder von ihnen abweichen. Aus dem ersten Bruchstücke Manethos bei Josephus erfahren wir von dem Eindringen der Hyksos, eines Hirtenvolkes aus Asien, nach Aegypten und deren Herrschaft daselbst (gegen 2000 v.) bis sie von den alten aegypt. Königen (gegen 1639) besiegt u. wieder zur Auswanderung gezwungen wurden. Es wanderten 240000 M. aus, die nach dem heutigen Judäa zogen und Jerusalem erbauten. Nach diesem Bericht geschah die Einwanderung der Israeliten nach Aegypten von Joseph (im Jahre 1733 v.) u. von Jacob mit seiner Familie (i. J. 1710) unter der Herrschaft der Hyksos, die sie in Folge ihrer semitischen Stammverwandtschaft begünstigten. So erklärt sich die Erhebung Josephs zum Vicekönig. Die spätere Feindschaft der Aegypter gegen die Israeliten nach dem Tode Josephs (1639) und deren Bedrückung zur Zeit Mosis fällt demnach in die Periode der wieder zur Herrschaft gelangten alten ägyptischen Könige nach der Besiegung und Vertreibung der Hyksos. Es war kein anderer Grund dafür als die frühere Freundschaft der Israeliten mit den vertriebenen Hyksos. Diese Bedrückungen der Israeliten steigerten sich zur völligen Sklavenarbeit unter Ramessis II. (1524—1463). Das folgende Bruchstück Manethos bringt eine gehässige Andichtung.[10]) Nach derselben sollen aussätzige Aegypter sich mit den Israeliten vermischt haben,

---

[1]) Richtiger aegyptisch: „Man'-Thoth" = Manethoth. [2]) Plutarch de Iside cap. 9. [3]) Das. c. 28. [4]) Vergl. über dieses Geschichtswerk Bunsen, Aegyptens Stelle ꝛc. S. 99—102; über dessen Chronologie daselbst S. 102—107; über seine 30 Dynastien das. S. 107—119. Benutzt wurde Manethos Geschichte Aegyptens von Ptolemaeus in seiner Aegypt. Chronologie, von Apion in seiner Geschichte Aegyptens, Chaeremon in seiner Gesch. des Auszuges aus Aegypten. [5]) Bei Josephus Apion 1 14—16. 26. Euseb. pr. ev. 10 13; das. chr. 1 19—21. Siehe das Vollständige darüber bei Bunsen in seinem Urkundenbuch. [6]) Joseph. Ap. 1 32. vergl. Fabr. bibl gr. III. p. 546 auch Strabo zitirt aus ihm. [7]) Josephus Ap. 1 34. vergl. Tacit. hist. 5. 2 f. hierzu Topographia christ. in Montface cons coll. nova II. p. 341. [8]) Bei Euseb. Praep. ev. 9. 28; vergl. Philippson, Ezechiel u. Philo. Berlin 1830 u. sein Aufsatz: „Die jüd. griech. Literatur." [9]) Ausgegeben Leipzig 1838. 2 B. In L. 36. 2 spricht er von dem Auszuge der Isr. aus Aegypten. [10]) Joseph. contr. Apion.

weshalb sie aus dem Lande zu anhaltenden Arbeiten in den Steinbrüchen verwiesen wurden. Später hat man ihnen die Stadt Avaris, früher Typhonis, zum Aufenthalte gegeben, die sie für sich befestigten. Ihre Anzahl belief sich gegen 80,000 M. Ein Priester aus Heliopolis Osarsiph, der später Moses hieß, wurde ihr Anführer; diesem leisteten sie den Eid der Treue u. sannen bald auf Abfall von dem aegyptischen Joche. Er gab ihnen Gesetze, keine Götter zu verehren, die Thiere, die die Aegypter heilig hielten, zu schlachten und zu genießen und verbot ihnen jede Gemeinschaft mit den andern Aegyptern. Er befestigte stärker die Stadt Avaris und rief wieder zum gemeinsamen Kampf gegen die Aegypter die früher verjagten Hyksos ins Land, mit deren Hülfe der König von Aegypten Amenophis zur Flucht u. Aethiopien gezwungen wurde. Nach einiger Zeit kehrte jedoch dieser König zurück, besiegte die Hyksos und verjagte dieselben mit den Juden über die Grenze nach Syrien. Aehnliche Märchen von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten bringen auch die zwei anderen Schriftsteller Chäremon und Lysimachus, denen Tacitus (hist. V. 3) und Justin (XXXVI. 2.) gefolgt sind.[1]) Dagegen lesen wir bei Diodor von Sicilien darüber: „Als einst eine Pest in Aegypten ausbrach, bezog man die Ursache davon auf die Abnahme der Verehrung der alten Götter, die durch die Fremden und deren Kulte entstanden war. Die Fremden in Aegypten wurden daher zur Auswanderung gezwungen. Es zog ein Theil von ihnen unter Danaus u. Kadmus nach Griechenland, ein anderer Theil begab sich unter Moses, der durch Weisheit u. Tapferkeit hervorragte, nach Judäa u. erbaute dort unter andern Städten das berühmte Jerusalem. Moses gab Gesetze und theilte das Volk in 12 Stämme.[2]) Strabo erzählt: „Moses, ein ägyptischer Priester, ging mit vielen, denen das Göttliche am Herzen lag, aus Aegypten. Er sagte u. lehrte, die Aegypter seien im Irrthum, daß sie die Götter in Gestalt von Thieren verehren; u. ebenso die Griechen, die die Götter unter menschlicher Gestalt abbilden. Nur eins sei Gott, das, was uns Alle, auch die Erde und das Meer. umgiebt; wir nennen es Himmel und Welt u. die Natur des Ganzen. Diese Lehren theilte Moses einer bedeutenden Anzahl Männer von vortrefflicher Gesinnung mit und führte sie in die Gegend, wo jetzt Jerusalem ist.“[3])

Wir wenden uns jetzt zu den bibl. Nachrichten von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten und wollen die abweichenden und gemeinsamen Punkte in beiden feststellen. Dieselben geben in der Erzählung von der Bedrückung der Israeliten in Aegypten als Grund dieser Feindseligkeit an den nun zur Herrschaft gelangten neuen König, der den Joseph nicht kannte, die ungemeine Vermehrung und Ausbreitung der Israeliten, sowie die Furcht der Aegypter, diese würden sich bei einem etwaigen Kriege mit dem Feinde verbinden und aus dem Lande ziehen.[4]) Es stimmt dies vollständig mit dem obigen Bericht Manethos von der Vertreibung der Hyksos und der Wiedererhebung der alten ägyptischen Königsdynastie auf den Thron. Die Israeliten, die von den Hyksos begünstigt wurden, galten, wie bereits oben bemerkt wurde, bei den Aegyptern als die Verbündeten ihrer alten Feinde, daher ihre Furcht, die Israeliten würden sich bei einem Kriege mit dem Feinde verbinden. So ist die bibl. Angabe des Grundes von der Feindseligkeit gegen die Israeliten einleuchtend; dagegen erscheint die des Manetho oben von der Vermischung der Aussätzigen absurd, eine gehässige Andichtung. Aber wir kommen auch derselben auf den Grund. Der fernere bibl. Bericht erzählt von den Plagen, die über Aegypten kamen und die Freilassung der Israeliten erzwangen. Eine von diesen ist der Aussatz, von denen die Aegypter, aber nicht die Israeliten heimgesucht wurden. Manetho dreht in seinem Bericht die Sache um und nennt die Israeliten als die mit Aussatz behafteten. Treuer und

---

[1]) In neuester Zeit hat Schiller in seiner „Sendung Moses“ dieses Märchen aufgewärmt. [2]) Diod. Sicul. ex l. XI. Ecl. 1. vergl. Tom. 2. ed Wesseling. [3]) Strabo L. 16. § 35 u. 36. Tom. 6 ed. Siebenkees. [4]) 1 Mos. 1. 7—11.

mit dem Bericht der Bibel übereinstimmender ist die Angabe in Diodor Sikulus von einer Seuche in Aegypten, in Folge deren man die Fremden, auch die Israeliten, zur Auswanderung gezwungen hatte, da auch der biblische Bericht eine Seuche des Viehs u. das Sterben der Erstgeborenen zu den Plagen Aegyptens rechnet, welche die Freilassung der Israeliten bewirkten. Weiter bringt das 2. B. Mos. 12. den Bericht von den Gesetzen, durch welche das Volk die Erlösungsstunde Gott weihen sollte. Die Erlösung des Volkes sollte auch eine Erlösung für den Dienst Gottes und seine Wiedergeburt eine Wiedergeburt für das Göttliche oder Heilige werden. Der Monat der Erlösung, der Monat Abib (Nisan), wurde in einem Gesetze als erster des Jahres eingesetzt, nach dem man die andern des Jahres zu rechnen habe; ebenso war das Jahr des Auszuges aus Aegypten das erste, nach dem man die folgenden Jahre rechnete u. bezeichnete. So wurde der Anbruch dieser neuen Geschichtsepoche des isr. Volkes zur neuen Zeitrechnung geweiht. Ein zweites Gesetz befahl den Israeliten, jede Familie soll an dem Abend der Erlösung ein Lamm, Passahlamm, schlachten und gemeinsam verzehren. Das Abschiedsmahl, das vor jeder Trennung üblich war, sollte unter verschiedenen Zeremonien als ein Gott geweihtes genossen werden. „So sollet ihr es essen, eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen und euer Stab in euren Händen, esset es in Eilfertigkeit, ein Passahopfer ist es dem Ewigen!" Auch damit stimmt die obige Angabe Manethos von den Gesetzen des heliopolitanischen Priesters, die heiligen Thiere der Aegypter zu schlachten und zu genießen. Ein drittes Gesetz ordnete zum Andenken des Auszuges die jährliche Feier des Erlösungsfestes das Pesachfest (s. d. A.) an. Ein Hauptpunkt in der Geschichte des Auszuges ist die bibl. Angabe der Aufenthaltszeit der Israeliten in Aegypten. In 2 M. 21. 40 wird dieselbe auf 430 Jahre angegeben, dagegen kennt 1 M. 15. 13 nur 400 Jahre. Die Ausgleichung dieser zwei Stellen hat verschiedene Erörterungen veranlaßt. Die alten Exegeten [1]) nehmen an, diese 430 J. seien von dem Tage der Verkündigung, dem 70. Lebensjahr Abrahams, zu rechnen. Es gehören demnach zu den 430 J. die 30 J. vor der Geburt Isaaks; 60 J. von der Geburt Isaaks bis zur Geburt Jakobs; 130 J. das Alter Jakobs bei seiner Ankunft in Aegypten (1. M. 47. 9.) u. 210 von da bis zum Auszuge, (30+60+130+210=430) 430 J. Andere [2]) rechnen von der Zeit der Einwanderung Abrahams in Kanaan an, also von 75 J. Abrahams (i. J. 1925), wozu gehören 25 J. bis zur Geburt Isaaks (1900 v.); 60 J. von da bis zur Geburt Jacobs (1840 v.), 130 J. das Alter Jakobs beim Einzuge in Aegypten (1710), es sind bis da 215 Jahre (25+60+130=215), die andern 215 Jahre bilden die zweite Hälfte von der Einwanderung Jacobs (1710 v.) bis zum Auszuge i. J. 1495 unter der Herrschaft des Königs Amenophis der 18. altägypt. Dynastie. Bestärkt wurden sie in dieser Berechnung durch die von unserm Text abweichende Stelle in der Septuaginta (s. d. A.) zu 2 M. 12. 40. „Und der Aufenthalt der Söhne Israels und ihrer Väter, die im Lande Kanaan und Aegypten gewohnt hatten, war 430 Jahr. [3]) Die Nothjahre für die Israeliten können daher nur vom Tode Josephs 1639 v., der Zeit der Wiederherstellung der Herrschaft der altägyptischen Könige bis zum Auszuge der Israeliten 1495 gewesen sein, gegen 145 J. Von diesen kommen nach der jüdischen Tradition [4]) auf die Zeit des Frohndienstes, der zur Zeit Mirjams, kurz vor Moses, anfing, 86 Jahre. Wir haben nur noch den letzten Punkt in dem bibl. Bericht zu berühren, den von dem Leihen u. der Mitnahme der silbernen

[1]) Mechilta u. Tanchuma zu 2 M. 40. Midrasch rabba 4 M. Absch. 14. Seder Olam cap. 1. 3. u. 5. Pesikta rabba cap. 42 Targum Jonathan zu 2 M. 40. [2]) Nach Josephus Ap. 15. 2. Gal. 3. 17 u. a. m. Lepsius (vergl. Delitzsch Genes. S. 271. [3]) Auch die Mechilta bringt diesen Vers nach der Septuaginta: מושב בני ישראל ואבותיהם אשר ישבו בארץ גושן ובארץ כנען. [4]) Pesikta rabbathi Absch. החדש voce דודי.

u. goldenen Gefäße u. der Kleidungsstücke[1]) der später Gegenstand einer harten Polemik wurde. Das Richtige darüber giebt Philo in seiner Schrift „Das Leben Mosis" an. Wir zitiren seine Worte: „Sie nahmen viele Beute mit, nicht etwa aus Goldgier, oder wie ein Gegner behaupten würde, aus Lust an fremdem Eigenthum, nein, weit entfernt, sondern einmal, um sich für ihre lange Dienstzeit einen angemessenen Lohn zu verschaffen, dann um sich an denjenigen, welche sie zu ihren Sklaven gemacht, in etwas, wenn auch nicht, wie sie es verdienten, zu rächen. In beiden Fällen handelten sie recht, ob sie so in Frieden den ihnen lange Zeit absichtlich versagten Lohn sich nahmen, oder ob sie, wie im Kriege, sich als Sieger der Güter ihrer Feinde bemächtigten." [2]) Im Talmud neigt man sich in der Vertheidigung dieses Punktes der ersten Meinung zu. Es wird daselbst von drei Anklagen der Aegypter gegen die Juden vor Alexander d. Gr. erzählt, von denen eine auf die Stelle 2 Mos. 12. 36. von dem Leihen u. der Mitnahme der Gold- u. Silbergeräthe hinwies und die Rückerstattung derselben forderte. Ein Lehrer Gabiha b. Pesisa entgegnete: „Euer Beweis gründet sich auf die Schrift, sodenn auch ich gründe meine Antwort auf dieselbe. Es heißt 2 M. 12. 36. „Und der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten war 430 Jahre. 600 000 M. sind in diesen Jahren zum Sklavendienst gezwungen worden, zahlet uns erst den Lohn aus, so wollen auch wir euch das mitgenommene Gold u. Silber zurückerstatten! [3]) II. Seine Bedeutsamkeit für die Bildung u. Entwickelung des Volkes. Die Weihe der Erlösungsstunde an dem Abend des Auszuges durch die drei Gebote: 1. der Einsetzung einer neuen Zeitrechnung, wo der Erlösungsmonat als der erste Monat u. das Erlösungsjahr als das erste Jahr betrachtet werden sollen; 2. der Anordnung des Passahopfers (s. d. A.) für den ersten Erlösungsabend, wo jede Familie ein Lamm schlachten und es als Abschieds- u. Erlösungsmahl unter verschiedenen Zeremonien, Symbolen der erlittenen Unbill u. der Befreiung durch Gott, gemeinsam genießen sollte und, endlich 3. der Bestimmung einer jährlichen Feier für die erste Freiheitswoche schärfte genugsam die Wichtigkeit des Erlösungsauszuges dem Volke ein, denselben als Anfang einer neuen Volkserziehung und Volksbildung, einer leiblichen und geistigen Erlösung, zu betrachten. Dieses in der Weihe des Erlösungsabends so eindringlich ausgesprochene Ziel der Erlösung durchzieht das ganze biblische Schriftthum, wird für Israel der Verpflichtungsgrund zur treuen Erfüllung des ihm durch Moses geoffenbarten Gesetzes u. ist die Grundlage einer großen Anzahl von Bestimmungen der Ge- u. Verbote, bekannt unter dem Namen „Zeugniß", עדות, [4]) In dem Kapitel von der Sendung Mosis lautet die Verheißung: „ich werde mit dir sein, und dies sei dir ein Zeichen, daß ich dich gesandt habe, wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, sollet ihr Gott dienen an diesem Berge". [5]) So wird später das Volk vor Sinai daran nochmals erinnert: „Ihr habt gesehen, was ich in Aegypten gethan, ich trug euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern u. ein heiliges Volk!" [6]) Deutlicher: „Wenn dich dein Sohn eines Morgens frägt, was sind die Zeugnisse, Gesetze u. Rechte, die der Ewige, unser Gott euch befohlen. So sage deinem Sohne: „Knechte waren wir dem Pharao in Aegypten, aber der Ewige hat uns von da herausgeführt mit starker Hand. Da hat der Ewige uns befohlen, alle diese Gesetze auszuüben, um den Ewigen unsern Gott zu ehrfürchten, damit es uns gut gehe alle Tage, um uns am Leben zu erhalten wie heute." [7]) Eine große Anzahl von Gesetzen nennen den Auszug aus Aegypten, die durch Gott den Israeliten gewordene Freiheit, als ihren Bestimmungsgrund. Von den Zehngeboten (s. d. A.) lautet der erste Ausspruch: „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft". [8])

---

[1]) 2 M. 12. 35. 36. vergl. das. 3. 22. und 1. M. 15. 13—17. [2]) Philo vita Mosis p. 103 ed. M. [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 61. Gemara Sanhedrin S. 91 a. [4]) Siehe: „Lehre und Gesetz" in Abth. I. und Gebote hier! [5]) 2 M. 3. 12. [6]) Das. 19. 4. [7]) 5 M. 6. 21—24. [8]) 2 M. 20 2.

Bei der Wiederholung der Zehngebote in 5 M. 4. 12. wird auch dem Sabbatgebote die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, an die durch Gott erlangte Freiheit, als Grund desselben hinzugefügt. Weiter hat das Gesetz von der Freilassung der Sklaven am Erlaß- u. Jubeljahr (s. d. A.) die Mahnung: „denn meine Diener sind sie, die ich aus Aegypten geführt, sie sollen nicht wie Sklaven verkauft werden.“ [1]) Ebenso lautet bei den Gesetzen der Nächsten- u. Fremdenliebe die Schlußmahnung: „Ich bin der Ewige euer Gott, der euch aus Aegypten geführt. [2]) Speziell zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten waren neben den Gesetzen über die Passahfeier auch die von der Heiligung der Erstgeburten bei Menschen und Vieh [3]) und die der Philakterien (s. d. A.), [4]) „Und so dich dein Sohn morgen frägt: was ist das? Sage ihm, mit starker Hand hat der Ewige uns aus Aegypten geführt“. [5]) Eine Fülle des Trostes und der Aufrichtung wurde die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten in den Jahrhunderten nach der Zerstörung u. Auflösung des zweiten jüd. Staatslebens in Palästina. Die Erlösung aus Aegypten war bei den Volks- u. Gesetzeslehrern im 1. u. 2. Jahrh. ein beliebtes Thema ihrer Vorträge. Dieselbe galt als Bild der von ihnen erwarteten Erlösung. R. Elieser (s. d. A.) trug vor: „Als Israel in Aegypten erlöst wurde, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, in Folge der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit u. der zu Ende gegangenen Zeit in der Verheißung an Abraham, denn es heißt: „Gott hörte ihr Seufzen und gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak u. Jacob; Gott sah die Kinder Israels u. er kannte sie.“ [6]) Auch die Erlösung in der Zukunft erfolgt durch diese fünf Gegenstände: die Leiden, die Buße das Verdienst der Väter, die Barmherzigkeit u. die beendete Exilzeit, denn also heißt es: „Wenn du in der Noth bist, u. dich dies Alles in den späten Tagen getroffen hat, kehre renig zu dem Ewigen, deinem Gott zurück u. höre auf seine Stimme, denn ein Gott der Barmherzigkeit ist der Ewige dein Gott, er wird dich nicht erschlaffen u. verderben lassen, da er nicht des Bündnisses deiner Väter vergessen wird, was er ihnen zugeschworen.“ [7]) Ein Anderer lehrte: „Im Monat Nisan sind die Israeliten erlöst worden u. im Nisan wird auch die Erlösung in der Zukunft erfolgen.“ [8]) Ferner: „Die Nacht des Auszuges aus Aegypten heißt „Nacht der Wache“, ליל שמורים, weil in derselben auch die Erlösung der Zukunft sein wird.“ [9]) Man wurde nicht müde, sämmtliche Prophetenverheißungen von der Erlösung Israels in der Zukunft als Parallele denen von der Erlösung aus Aegypten aufzustellen, um diese als Vorbild für jene zu halten. [10]) In den Schulen disputirte man darüber, ob man in der Zukunft, d. h. nach dem Eintritt der zu erwartenden Erlösung, noch verpflichtet sei, des Auszuges aus Aegypten zu gedenken. R. Nathan, [11]) (in der Mischna die Chachamim) bejahte die Frage, dagegen verneinten dieselben die andern Gesetzeslehrer. [12]) Ben Soma (s. d. A.) R. Simon b. Jochai (s. d. A.), [13]) und später Rab Joseph (s. d. A.) gehörten zu den Letztern. Die Beweisstelle des Erstern aus Jeremia 23. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Ewige, u. man wird nicht mehr sagen: „So wahr der Ewige lebt, der die Söhne Israels aus Aegypten geführt, sondern: „So wahr der Ewige lebt, der da herausführte u. brachte den Nachkommen des Hauses Israels aus dem Lande des Nordens und von den andern Ländern, wohin ich dich dahin verstoßen habe.“ Letztere erklärten ihre Gegenmeinung durch folgendes Gleichniß. „Es zog einst ein Mann einher und wurde von einem Wolf angefallen. Da erzählte dieser von seinem Begegniß mit dem Wolf, wie er aus der ihm

---

[1]) 3 M. 25. 42. vergl. das. V. 55. die Wiederholung. Jerem. 34. 13. [2]) 3 M. 19. 27; 28. 38. [3]) 2 M. 13. 1—4. Siehe: „Erstgeburt.“ [4]) 2 M. 13. 9. u. 16. Siehe: „Thephillin“. [5]) Das. 14 u. 16. [6]) 2 M. 2. 23—25. [7]) 5 M. 15. 30 Midrasch rabba 5 M. Absch. 2. [8]) Rosch Haschana S. 11. Pesachim S. 109. בניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל. [9]) Mechilta 2 M. Absch. 14. בו נגאלו ובו עתידין ליגאל. [10]) Vergleiche die Pijutim des Abendgebetes zu dem 7. u. 8. Pesachtage, mit den Anfangs- und Schlußworten פסח מצרים פסח לעתיד. Dieselben enthalten eine Zusammenstellung aus den Midraschim. [11]) Mechilta zu בא Absch. 16. [12]) Das. Bensoma. [13]) Mechilta daselbst.

dadurch drohenden Gefahr gerettet wurde. Er wanderte weiter und wurde von einem Löwen angegriffen. Da erzählte er jetzt nur von seinem Kampf mit dem Löwen. Ebenso geschah es, als er bald darauf der Gefahr der Begegnung mit einer Schlange entkam. Er vergaß die ersten Leiden und erzählte von nun ab nur von seinem Begegniß mit der Schlange. So verhält es sich mit der Erzählung von der Erlösung Israels aus Aegypten in der Zukunft. Die Leiden Israels in der spätern Zeit machen die der früheren vergessen." [1]) Der Schluß der Verhandlung war, die Erzählung des Auszuges aus Aegypten wird auch da nicht aufhören, aber sie wird in Betracht der Leiden Israels u. dessen Wundererrettung in den späteren Zeiten nicht den ersten Rang mehr einnehmen.[2]) Dagegen wurde von Allen bis dahin die Erzählung von der Erlösung aus Aegypten, besonders an den ersten Pesachabenden, als Pflicht für jeden Israeliten anerkannt,[3]) wo dieselbe nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem und dem Aufhören des Opferkultus als Ersatz des Passahopfers (s. d. A.) mit besonderer Feierlichkeit im Familienkreise vorgenommen wird. Ebenso waren es oft Gelehrte, die sich zur derartigen Feier an dem ersten Pesachabend in Palästina vereinigten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba u. R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A.) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Die Zeit zur Verrichtung des Schemagebetes (s. d. A.) sei angebrochen!" [4]) Mehreres siehe: Pesachhagada."

B.

Babylonischer Thurmbau. בנין מגדל בבל, oder das Geschlecht der Zerstreuung, דור הפלגה. Zur Geschichte der Zerstreuung des Menschengeschlechtes, der Verschiedenheit der Sprachen und der Scheidung der Völker weiß die Bibel in den Berichten von den Völkergenealogien Folgendes zu erzählen. Nach der Fluth zogen die von den Noachiden abstammenden Völkerstämme, die damals noch eine Sprache redeten, nach der Ebene Sinear, wo sie, um sich nicht zu trennen und über die andern Länder zu zerstreuen, eine Stadt mit einem bis in den Himmel reichenden Thurm zu erbauen sich vornahmen. Das mißfiel Gott; es war ein gegen seine Absicht begonnenes Unternehmen. Er verwirrte ihre Sprache, so daß Einer den Andern nicht verstand, und der Bau nicht vollendet werden konnte. Sie wurden von da über die ganze Erde zerstreut. Die Stadt ward zur Erinnerung an dieses Ereigniß „Babel" (= Sprachmischung)[5]) genannt.[6]) So wird hier die Scheidung der Völker und ihre Zerstreuung in Folge ihrer Sprachverschiedenheit und diese selbst als ein göttliches Straf- u. Zwangsmittel zur Trennung und Ausbreitung der Völker über die ganze Erde entstanden, dargestellt. Das später berühmte „Babel" mit seinem hohen „Belusthurm" soll die Stadt und der Thurm gewesen sein, deren Bau unternommen wurde. Diese biblische Nachricht findet ihre Ergänzung und Wiederholung in den Schriften der andern Völker des Alterthums. So gab es nach Berosus[7]) eine Sage bei den Chaldäern, daß die von der Sintfluth Geretteten nach Babylon zogen, wo sie den Ort hergestellt und insbesondere einen hohen Thurm erbaut hatten. Die Menschen waren von riesigen Leibern und trotzigem Geiste. Der Thurm war der hohe Thurm des Beltempels. An demselben, lautet ein

---

[1]) Gemara Berachoth S. 13a. 2) Das. לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפלה לו. [3]) Siehe „Pesachhagada". [4]) Daselbst. [5]) Der Name „Babel", בבל, ist aus dem chald. בלבל mit Weglassung des ל in der Mitte entstanden. בלבל ist dem hebräischen בלל gleich und bedeutet „vermischen, verwirren". Mehreres siehe weiter. [6]) Nach 1 M. 11. 1. 10 womit allerdings noch 1 M. 10 5 und das. V. 10 zu vergleichen ist, wo Nimrod als Erbauer Babels angegeben ist; ebenso daselbst Vers 25 wo der Name „Peleg" an die Völkerzerstreuung erinnern soll. [7]) Bei Euseb. chron. arm. I. p. 36 f. Syncell I. p. 55. ed. Dind.

anderer Bericht, soll der erste König „Bel“ gebaut haben,[1]) wo er die Himmelsordnung erspäht, die Astronomie erfunden und die astronomischen Bücher geschrieben hat.[2]) Auch wird Babel als Ort des Zusammentreffens der verschiedenen Völkermassen: der japhetischen Perser und Meder, der semitischen Chaldäer, Assyrer und Araber, früher schon der hamiotischen Aethiopen und Kanaaniten[3]) gezeichnet und gilt noch später als Mittelpunkt der Völker.[4]) Die Erbauung der Stadt Babel wird zwar nach griechischen Autoren der Semiramis zugeschrieben,[5]) was sich jedoch auf deren Erweiterung und Vergrößerung beziehen kann, da nach einheimischen Berichten die Stadt älter sein soll.[6]) Ebenso stimmen mit dem bibl. Bericht von den Baustoffen die griechischen Nachrichten überein. Nach denselben bestand der Bau Babels Mauern aus gebrannten Ziegeln, verbunden mit Asphalt.[7]) Der Belustempel oder der Belusthurm war ein viereckiger gewaltiger Bau, von dem jede Seite zwei Stadien lang war, aus dem in acht Absätzen ein gewaltiger massiver Thurm hervorragte, ein Stadium lang und breit und ein Stadium hoch.[8]) Auf Wendeltreppen stieg man außen an ihn hinauf, und im obersten Stockwerk befand sich ein Tempelhaus mit Polstern und goldenem Tisch ohne Götterbild; doch weilte Nachts daselbst eine Priesterin. Im Heiligthum unten war noch ein Tempelhaus, darin eine goldene Bildsäule des Belus, sitzend auf gold. Thron, vor einem goldenen Tisch u. über gold. Estrich.[9]) Im Ganzen war der Thurm das Bild des verwegenen Strebens und durch seine Sittenlosigkeit das der Sünde.[10]) Dieser Beltempel mit seinem Thurm existirte noch zu Herodots u. Plinius Zeiten.[11]) Früher ließ Xerxes die goldene Bildsäule aus ihm nehmen u. die Priester tödten.[12]) Aber Alexander der Gr. machte den Versuch, den am Fuße desselben aufgehäuften Schutt wegzuräumen, um den Thurm wieder herzustellen, was ihm jedoch nicht gelang.[13]) Nach den neuern Reiseberichten werden die westlich vom Euphrat unter dem Namen „Birs Nimrod“, gegen $1\frac{1}{4}$ deutsche Meilen südwestlich von Hella gelegenen mächtigen Trümmer für den alten Belustempel gehalten.[14]) Ein jüdischer Reisender des 12. Jahrh., Benjamin von Tudela, sah noch die Grundfläche des Thurmes gegen 2 Mil im Umfange, 240 Ellen war er breit und 100 Rohrenlänge hoch. Die Wege, welche in der Runde hinaufführen, beschreibt er als zwischen 10 u. 10 Ellen, wo man über 20 Mil weit sehen kann. Im talmudischen Schriftthume ist es die Agada (s. d. A.), die sich mit diesem bibl. Bericht von dem babyl. Thurmbau beschäftigt. Wir bringen davon a. über das Zusammenbringen Nimrods (s. d. A.) mit dem Thurmbau. Schon Josephus[15]) hält Nimrod als den Anstifter zum Thurmbau. Ein Ausspruch von R. Jochanan b. Sakai wird zitirt (i. 1. Jahrh.), Nimrod habe die ganze Welt gegen Gott in Empörung gebracht.[16]) Der Ruf: „Kommet, lasset uns eine Stadt bauen und einen Thurm“ ging von ihm aus.[17]) b. Der Bau selbst. Darüber wird erzählt: Man begann den Bau und setzte ihn fort bis der Thurm die Höhe von 70 Mil = 14 deutsche Meilen erreicht hatte.[18]) Zum Aufsteigen waren Stufen zur Morgenseite u. zum Herabsteigen Stufen zur Abendseite.[19]) Auf die Spitze des Thurmes sollte ein Götzenbild gestellt werden mit einem Schwerte in der Hand, gleichsam gerüstet und bereit zum Kampfe gegen Gott.[21]) Man denke dabei an die Auffassung des Bel als Kriegsgottes bei den Babyloniern,[22]) und halte „Nimrod“ in den jüdischen Sagen mit „Bel“

---

[1]) Ammion 23. 8. [2]) Seneca nat. quaest. 3. 29. Plin. h. n. 6. 26. [3]) Knobel, Völkertafel S. 164 ff. 206. 251 f. 310 ff. 351. [4]) Jeremia 51. 44. [5]) Diod. Sic. 2. 7. [6]) 1 M. 10. 10 schon von Nimr. d erbaut. Vergl. Knobel Völkertafel S. 346. [7]) Herod I. 178 Diod Sic. 2. 7. Curt. Alex. 5. 1. 25. [8]) Herod I. 181. [9]) Herod I. 81. [10]) Curt. 5. 1. 36 ff. Vergl. Ps. 14. [11]) Plin. h. n. VI. 30. durat ad hunc Jovis Beli templum. [12]) Herod I. 185. [13]) Arrian Alex VII. 17. [14]) Ker Porter Abbild. II. p. 69. 70. Ritter Erdkunde XI. 876 ff. Ebenso Schrader, die Keilinschriften u. das alte Testament S. 35. [15]) Joseph. Antt. 1. 4. 2. [16]) Pesachim S. 91 β. Chagiga S. 13 a. [17]) Cholin S. 89 a. Pirke de R. E. cap. 24. [18]) Das. Absch. 24. [19]) Das. [20]) Sanhedrin S. 109 a. [21]) Targum Jonathan u. Targum Jeruschalmi zu 1 M. 11. 4. [22]) Nach Movers die Phönizier 1. 187.

in den griechischen für eins. Der Thurm selbst wurde von den Lehrern des 3. Jahrh., von R. Jochanan u. A. „Haus Nimrods“ בית נמרוד, genannt,[1]) woraus wohl „Birs Nimrod“ „Birath Nimrod“, Burg Nimrods, entstanden sein mag. Von der spätern Geschichte berichtet R. Jochanan (i. 3. Jahrh.), daß $\frac{1}{3}$ verbrannt, $\frac{1}{3}$ versunken und $\frac{1}{3}$ noch vorhanden ist.[2]) Mehreres siehe „Bel“, „Babel“ u. „Nimrod“.

Baraitha, ברייתא, pl. **Baraithoth**, ברייתות, Externe. Benennung des Nebenschriftthums der Mischna halachischen und agadischen Inhalts, auch der in die Mischna nur theilweise oder gar nicht aufgenommenen Gesetzeserläuterungen, Lehren und Bestimmungen der Volks- u. Gesetzeslehrer bis zum 3. Jahrh. n. Ihr Name „Baraitha“ ist aramäisch und bedeutet gleich dem hebräischen chizona, חצונה, „draußen“, „außerhalb“ die externen d. h. die außerhalb der Mischna sich befindlichen halachischen und agadischen Aussprüche, die sich als Tradition erhalten oder schriftlich verzeichnet wurden. Der hebräische Name für „Baraitha“ ist „Mischna Chizona“, משנה חצונה, externe Mischna d. h. die dem Mischnakanon nicht einverleibt wurde, eine Bezeichnung ähnlich der eines Theils des apokryphischen Schriftthums, durch: „Sepharim chizonim“, ספרים חצונים, externe Bücher“ d. h. Bücher, die in den Bibelkanon nicht aufgenommen wurden und so außerhalb desselben stehen. Solche externe Mischnas oder Baraithas wurden, weil sie der redaktionellen Revision des Patriarchen R. Juda I. (s. d. A.) nicht passirten, oft für fehlerhaft gehalten,[3]) denen man weniger Gesetzeskraft zuerkannte.[4]) Es gereicht den Pflegern der jüdischen Wissenschaft zur Ehre, daß sie diese externen Schriften dem Studium nicht blos nicht entzogen, sondern auch ihre Lehren und Erläuterungen in ihren gelehrten Diskussionen ernstlich in Erwägung zogen und deren Stellung zu den autoritativen Gesetzesaussprüchen bestimmten. Es bemächtigten sich die Amoraim (s. d. A.) des großen Lehrmaterials der Baraithoth zur Erklärung der dunkeln Stellen in der Mischna und zur Weiterentwicklung des Gesetzes. So erhielt ein großer Theil der Baraithoth seine Einführung in die Lehrhäuser, wo sie als Beweis- und Erklärungsmaterial in den Lehrvorträgen und Gesetzesdiskussionen verwendet wurden. In dieser Gestalt befinden sich ihre Zitate zerstreut in den verschiedenen Traktaten der babylonischen und jerusalemischen Gemara. Einen andern großen Theil derselben haben wir in eigens veranstalteten Zusammenstellungen, vielfach umgearbeitet und interpolirt mit Aussprüchen, Lehren u. Gesetzeserklärungen der spätern Lehrer, der Amoräer. So liegt uns dieses Schriftthum in zwei Gestalten vor: α. in der von Sammelwerken und β. in der von den in den Traktaten der Gemara zerstreuten Zitaten. α. **Die Sammelwerke** der Baraithoth existirten in großer Menge, von denen ein Lehrer R. Jizchak (im 2. Jahrh.) sagt: „Sechzig Königinnen“ (Hohld. 6. 8.), das sind die sechzig Traktate der Halachoth (Mischna); „achtzig Kebsweiber“, das sind die achtzig Abschnitte in Torath Kohanim,[5]) „und Mädchen[6]) „ohne Zahl“ das sind die Tosephtas.“[7]) Ebenso hat der Brief Scheriras: „Die Baraithas sind endlos,“[8]) auch Simon Kajira bezeichnet sie in seinem „Halachoth Gedoloth“, wo er von dem talmudischen Schriftthum spricht: „Die Externen u. die Kleinen (Schriften) sind zahllos.“[9]) Wir unterscheiden drei Klassen dieses Schriftthums: 1. die der Halacha; 2. die von Halacha u. Agada und 3. die der Agada. Zu Erstern gehören: a. die Schrift Siphra (s. d. A.); b. der Traktat Sopherim; c. der Traktat Ebel Rabbathi; d. der Traktat Khalla; e. der Traktat Sepher Thora; f. der Traktat Mesusa; g. der Traktat Tephilin; h. der Traktat

---

[1]) Sanhedrin S. 109 a u. a. O. [2]) Daselbst u. Midrasch Rabba zur Stelle. [3]) Baba mezia S. 9 a. הא דר' אבהו ברותא vergl. Cholin S. 141 a. [4]) Siehe: „Mischna“ u. „Tradition“. [5]) Siehe „Siphra“. [6]) Im Texte steht עלמות, dieses Wort wird hier als „verborgene“ genommen. [7]) Midrasch rabba zum Hohld. 6. 8. vergl. Midrasch rabba 4 M. Absch. 18, wo wir lesen עלמות אין מספר משנה חצונה. [8]) Scherira edit Wallerstein והנך בריאתא לא הוו להו קץ. [9]) Halachoth Gedoloth edit Venedig S. 143 β. חיצנות וקטנות אין מספר.

Zizith; i. der Traktat Abadim; k. der Traktat Kuthim u. l. der Traktat Gerim. Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben angehängt und die letzten sieben besonders herausgegeben.[1]) Die andern, der Halacha u. der Agada, sind: die Mechilta (s. d. A.), die Tosephta,[2]) u. a. m. Von den der dritten Klasse, der Agada, nennen wir: die Schrift Siphre (s. d. A.), den sechsten Abschnitt der Pirke Aboth (s. Aboth), den Traktat Derech Erez rabba u. Sutta; den Perek Haschalom; Megillath Taanith, Seder Olam rabba und Sutta, die größern u. kleinern Midraschim (s. d. A.) u. a. m. β. Die Zitate der Baraithoth in den Traktaten der jerusalemitischen und babylonischen Gemara beginnen stets mit dem Worte: „Tanja", תניא, oder „Tani", תני und „Tana" תנא, auch „Tanu Rabbanan", תנורבנן, aber selten „Tenan" תנן.[3]) Eine große Anzahl von den Baraithoth fanden durch die Lehrer R. Chia und R. Uschia (i. Anfange des 3. Jahrh. n.) ihre Revision und redaktionelle Zusammenstellung. Dieselben werden daher auch als die correkten und autoritativen betrachtet, die der Mischna wenig nachstehen, dagegen hält man die andern Baraithoth als die incorrekten, denen nur geringe Autorität beizumessen sei.[4]) Mehreres siehe: „Talmud" und „Agadisches Schriftthum".

Bar Kappara, בר קפרא. Ausgezeichneter Volks- u. Gesetzeslehrer, Amora am Ende des 2. Jahrh. n., Jünger des Patriarchen R. Juda I., der wegen seiner halachischen Kenntnisse, als auch in Folge seines profanen Wissens von seinen Zeitgenossen hochgeschätzt war. Er legte gleich seinem Lehrer R. Juda I u. sein Genosse R. Chija eine eigene Mischnasammlung an.[5]) „Ich habe mir Teiche gemacht", das sind die großen Mischnajoth des Barkappara.[6]) Seine Zeitgenossen R. Chija u. Uschaja ehrten ihn mit dem Zurufe: „Belehre uns, Lehrer!"[7]) ebenso R. Chanina,[8]) R. Josua b. Levi, die seine Lehren in ihren Vorträgen verbreiteten.[9]) Auch R. Jochanan verehrte ihn und zog gern seine Mischnajoth zu Rath.[10]) Außerhalb dieses halachischen Lehrkreises war er ein Förderer, wohl auch ein Kenner der griechischen Sprache, von der er sagte, sie sei würdig, daß in ihr die Worte der Thora vorgetragen werden.[11]) Von der Sternkunde, Astronomie, sprach er: „Wer die Berechnung der Sonnenwende u. der Planeten versteht und sie vernachlässigt, von dem heißt es: „Das Werk des Ewigen schauen sie nicht u. die Thaten seiner Hände sehen sie nicht!"[12]) Sonst kennen wir ihn als den entschiedenen Gegner der Geheimlehre und Anhänger der Lehre von der Schöpfung aus Urstoffen.[13]) Berühmt und bewundert war er ferner als Fabeldichter, von dem eine Sage erzählt, daß er an dem Hochzeitsmahle der Tochter des Patriarchen R. Juda I. 300 Fuchsfabeln vortrug, sodaß die Gäste nichts von den aufgetragenen Gerichten genossen und es vorzogen, seinem Vortrage zu lauschen.[14]) Ebenso nicht unbedeutend war er als Satiriker, dessen beißender Witz oft sehr verletzte und ihm viel Unangenehmes zuzog. Schonungslos drückte er solche satyrische Pfeile gegen die Glieder des von ihm sonst sehr geehrten Patriarchenhauses, um sie auf ihre Fehler aufmerksam zu machen, wenn er sich auch dadurch den Unwillen derselben zuzog.[15]) Hiervon ein Beispiel. Der Patriarch R. Juda I. feierte die Vermählung seines Sohnes Simon u. gab ein

[1]) Eine correkte Ausgabe ist die von Raphael Kirchheim Frankfurt a. Main 1851. [2]) Vergl. Darke Mischna von Z. Frankl S. 311 u. 312 u. N. Brüll in seinem Jahrbuch Jahrg. II. S. 131, wo die Stellen zitirt sind, welche die Tosephta zu den Baraithoth zählen. [3]) Vergl. Jad Maleachi S. 15 Ueber den Unterschied dieser Ausdrücke siehe: Weiss II. S. 239. 240. [4]) Cholin S. 141 a. [5]) Baba bathra S. 154 β. Midrasch Echa in der Einleitung; Jalkut zu Balak, wo erst die Mischnajoth des Barkappara, dann die des R. Chija u. zuletzt die des Patriarchen R. Juda I. genannt werden. [6]) Midr. r. zu Koheleth voce עשיתי לי בריכות. [7]) Moed Katon S. 6 β. Kerithoth S. 8 α. [8]) Nidda S. 2. [9]) Berachoth S 33. Kethuboth S. 57 α. 104 β. u. a. m. [10]) Baba bathra S. 154 β. כלום יש משנת בר קפרא כאן. [11]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 36. ובין דברי תורה נאמרים בלשונו של יפת. [12]) Sabbath S. 75 α. כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר. Jesaia 5. [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. תאלמנה שפתי שקר הרא מנין והארץ היתה תהו ובהו. [14]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 28. [15]) Moed Katon S. 16 α. Baba bathra S. 16 β. Nedarim S. 50 β. u. 51 α.

großes Gastmahl. Barkappara gehörte anfangs nicht zu den Geladenen, aber später verstand man sich dazu, auch ihn einzuladen.[1]) Am Tische war die Unterhaltung sehr lebhaft, alle richteten gelehrte Fragen an den Patriarchen; da befand sich unter ihnen der reiche, aber sonst unwissende Schwiegersohn des Patriarchen, Bar-Elasa, der sprachlos dasaß. Dieses fiel dem Barkappara auf, und er redete ihn ironisch an: „Rabbi wird von Jedem um Aufklärung irgend einer Sache angegangen, nur nicht von dir.“ Dieser antwortete: „Was soll ich fragen?“ Barkappara ließ ihn darauf folgendes, das Patriarchenhaus verletzende Räthsel vortragen: „Sie schaut hoch vom Himmel herab, tobt sonst im Innern ihres Hauses und verscheucht auch geflügelte Wesen. Sie erscheint, es verbergen sich Junge; Greise stehen auf u. bleiben wie gefesselt; der Fliehende ruft: „Wehe, wehe! Und wer verstrickt wird, sieht, daß er durch seine Sünde verstrickt wurde.“[2]) Dieses Räthsel enthielt entweder eine Anspielung auf den Patriarchen oder auf dessen Tochter, die Frau dieses unwissenden Elasa. Der Patriarch merkte an dem Lächeln des Barkappara, worauf es abgesehen war und rief ihm böse zu: „Ich kenne dich nicht, Alter![3]) Barkappara hatte später diesen Streich zu bereuen, denn er wurde nicht zum selbständigen Gesetzeslehrer ernannt. Ein bedeutendes Verdienst im Volke erwarb er sich durch seine Aufmunterung zur Erlernung eines Handwerkes. In allen Lagen lasse der Vater seinen Sohn ein reines und leichtes Handwerk erlernen.[4]) In Bezug auf Religion war ihm die Gotteserkenntniß, das Gottsuchen und Gottfinden, die Hauptsache. „Welches ist der kleinste Abschnitt, der die Hauptpunkte der Thora in sich faßt?“ Es ist der Vers: „Auf allen deinen Wegen erkenne ihn (Gott), u. er wird alle deine Wege ebnen“ (Spr. Sal. 3).[5]) In Betreff des Erwerbes von religiösem Wissen, daß dies zur Zeit der Religionslosigkeit desto mehr geschehen müsse. „Es ist um geringen Preis, eile u. erwirb davon; wo es keinen Mann giebt, sei du ein Mann!“[6]) Von seinen ethischen Lehren bringen wir: „Größer sind die Werke der Gerechten als die des Himmels und der Erde, denn von diesem heißt es: „auch meine Rechte hat die Erde gegründet“ (Jesaia 48), aber von jenen: „das Heiligthum des Ewigen haben deine Hände befestigt“ (2 M. 16).[7]) „So der Mensch etwas Unwürdiges hört, verstopfe er seine Ohren, wörtlich: stecke er seinen Finger ins Ohr“.[8]) Ferner: „Der Jähzornige erhält nur den Zorn zum Lohne, aber den guten Menschen erquicke man von seinen guten Werken.“ „Wer nichts von der Bibel, der Mischna und der Weltsitte an sich hat, von dem halte dich fern, denn es heißt: „wo Spötter sitzen, saß er nicht“ (Ps. 1).[9]) „Man hänge drei Gegenständen an und halte sich von dreien fern. Erstere sind: „Die Freigebung seiner verwittweten Bruderfrau durch Chaliza (s. d. A.); die Begründung des Friedens und die Lösung von Gelübden. Zu Letztern gehören: die Verweigerung einer Antrauung (Miun), die Annahme von anvertrauten Gütern und die Bürgschaften.“[10]) „Groß ist der Friede, denn wenn die Oberen, die Himmelswesen, die doch ohne Neid, Haß u. Eifersucht u. a. m. sind, des Friedens bedürfen, nach den Worten: „Er macht Frieden in den Hohen“ (Hiob 25), wir Unteren (Menschen) doch gewiß!“[11]) Zum Schluß noch was von seiner ungetheilten Menschenliebe, auch gegen Heiden erzählt wird. Bar Kappara saß am Ufer des Meeres u. sah, wie von einem untergehenden Schiffe ein Mann, es war der Oberste des Schiffes, nackt ins Wasser sprang u. die Küste schwimmend glücklich erreichte. Er eilte auf

---

[1]) Kidduschin S. 33 α. vergl. dagegen Moed Katon S. 16 α. [2]) Daselbst Jeruschalmi Moed Katon III. 1. משמים נשקפה הומיה בירכתי ביתה מפחדת כל בעלי כנפים: ראיה נערים ונחבאו וישישים קמו עמדו: הנס יאמר הוי הוי! והנלכד נלכד בעונו. [3]) Das. u. Midr. rabba 3 M. Absch. 28. איני מכירך זקן. [4]) Kidduschin S. 82 α. לעולם ילמד אדם בנו אומנת נקייה וקלה. [5]) Berachoth S. 63 α איזהו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה בכל דרכיך רעהו והוא ישר אורחותיך. [6]) Daselbst זלת קפוץ קניה מיניה באתר דלית גבר תהי גבר. [7]) Kethuboth S. 5 α. [8]) Das. 5 β. ויתד תהיה לך על אזניך אל תקרי אזניך אלא אוזניך שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו. [9]) Das. 40 β. u. 40 α. רגזן לא עלתה בידו אלא רגזנותו ולאדם טוב מטעימים לו ממעשיו הטובים. [10]) Jebamoth S. 109. [11]) Midr. rabba 3 M. Absch. 9.

ihn zu, begrüßte ihn freundlich, brachte ihn in sein Haus, bewirthete ihn auf das sorgfältigste u. reichte ihm noch drei Goldstücke mit auf den Weg mit den Worten: „Ein Mann wie du wird deren noch bedürfen!" Bald darauf traf es sich, daß mehrere von den Vornehmeren der Juden gefangen eingezogen und von der Behörde einer Verleumdung wegen verhaftet wurden. Es beriethen sich die Glieder der Gemeinde, wer von ihnen die Angelegenheit bei der Behörde vertreten sollte. Die Wahl fiel auf Bar Kappara, den Liebling der Behörde. Er willigte in den Auftrag, doch mit der Bedingung, man möchte der kostbaren Geschenke nicht vergessen. Sie überreichten ihm zu diesem Zweck einen Beutel mit 500 Denarien, den er auch mitnahm u. sich auf den Weg machte. Bar Kappara erreichte die Stadt und wurde in das Haus des Präfekten geführt. Als er hier die Thür eines Zimmers öffnete, wurde er überraschend freundlich empfangen u. beide erkannten sich, denn es war derselbe Mann, den Bar Kappara vor nicht langer Zeit freundlich bewirthete. „Was bringt dich zu mir?" fragte der Präfekt herablassend. „Der Juden, die in deinen Gefängnissen an Ketten schmachten, erbarme dich und schenke ihnen die Freiheit." „Bringst du keine Geschenke mit?" „500 Denarien!" „Diese behalte für das Geld, welches Du mir einst auf den Weg mitgabst; den Deinigen gebe ich die Freiheit." Als er nach Hause kam, wendeten seine Zeitgenossen auf ihn den Vers an (Kohel. 11, 1): „Sende immerhin dein Brod über das Meer, denn nach einer Anzahl der Tage erhältst du es wieder."[1])

Ben Soma, בן זמא, vollständig: Simon ben Soma, שמעון בן זמא. Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh., Anhänger der mystischen Richtung, College und Zeitgenosse des R. Josua, R. Elieser, R. Akiba, R. Ismael, Simon b. Asai u. a. m., von dem sich mehr agadische als halachische Aussprüche erhalten haben. Sein gekürzter Name „Ben Soma" soll wegen seiner nicht erfolgten Ordination (s. d. A.) als Lehrer gewesen sein.[2]) Doch wurde er von seinen Kollegen als ihnen gleichbefähigt gehalten.[3]) Seine agadischen Aussprüche sind meist mystisch theosophischen Inhalts, doch enthalten sie auch Kernsprüche aus der Sittenlehre. In seinen mystisch theosophischen Anschauungen entfernte er sich von den Grundprinzipien des Judenthums, weshalb er von seinen Zeitgenossen als „verwirrt," נטרפה דעתו,[4]) נפגע,[5]) oder „draußenstehend", בחוץ,[6]) d. h. außerhalb des Judenthums sich befindend,[7]) betrachtet wurde. So hat sich in der späteren Agada darüber der Spruch gebildet: „Hast du Honig gefunden, iß davon zur Genüge" (Sp. Sal. 25. 16.) d. i. Ben Asai (s. Simon b. Asai), „sonst wirst du übersatt und speiest es aus" (das.) d. i. Ben Soma,[8]) Eine Talmudstelle erzählt davon. „Vier zogen in den Pardes, (Paradies, biblische Bezeichnung der Stätte theosophischer Forschungen, Kunstausdruck für die Geheimlehre u. ihre Untersuchungen, Garten geistiger Pflanzungen[9]) ein: Ben Asai, Ben Soma, Elisa b. Abuja, später genannt Acher u. R. Akiba. Letzterer ermahnte seine Collegen: „Wenn ihr gelanget zu den Steinen reinen Marmors (eine bildliche Angabe des Wassers als

[1]) Midr. r. zu Koheleth p. 112. [2]) Barte nora zu Aboth. Absch. 4. 1. vergl. Toseph. Kidd. III. 9. [3]) Sanh. S. 17 α. Jerusch. Maaser Schenia S. 53 d. Edajoth 1. 10., wo er zu den הדנין לפני חכמים gehört. [4]) Chagiga S. 14 β. הציץ ונפגע „er schaute u. wurde verwirrt". [5]) Vergl. Raschi zu Chagiga 14 β voce נפגע, welches Wort er durch ונטרפה דעת erklärt. Vergl. Tosephta Berachoth III. 4. כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו סימן יפה לו. Es ist dies ein Ausspruch von Ben Asai, der sicherlich auf „Ben Soma" zu beziehen ist. [6]) Chagiga S. 15 α; jerusch. Chagiga S. 77 α u. β. Midr. r. cap. 2. Tosephta Chagiga II. 5 כבר בן זומא בחוץ oder עדיין בן זומא מבחוץ [7]) Vergl. den Artikel „Apokryphen", von dem Ausdruck „ספרים חצונים libri externi ebenfalls für Bücher, deren Lehren außerhalb des Judenthums stehen. [8]) Midr. Mischle zu 25. 16. Jalkut daselbst. [9]) Mit Beziehung auf 1 M. „Baum der Erkenntniß", eine Benennung, die auch in diesem Sinne bei Philo u. Clemens vorkommt. Vergl. auch 2. Chorinther 12. 4. wo von Paulus gesagt wird, er sei ins Paradies entrückt worden u. habe daselbst Worte vernommen, die dem Menschen zu sagen verboten sind. Doch haben wir in letzter Stelle schon den mystischen Gebrauch dieser Benennung, wie wir ihn später finden, wo „Paradies" in den Himmel versetzt wird u. das Einziehen נכנס durch עלה pl. עלו vertauscht wird. u. zwar in der Bedeutung von „hinaufsteigen".

des Urstoffes bei der Schöpfung,[1]) sprechet nicht: „Wasser, Wasser!“ d. h. hütet euch vor der Annahme des Wassers als Urmaterie, denn es heißt: „Wer Lügen redet, wird nicht vor meinem Angesicht bestehen.“[2]) Von diesen vier wird weiter berichtet, Ben Asai schaute und starb, von ihm heißt es: „Theuer ist in den Augen des Ewigen der Tod für seine Frommen“ (Ps. 117.); Ben Soma schaute und wurde wirre, von ihm heißt es (Spr. 25.): „Hast Du Honig gefunden, genieße zur Genüge, daß du nicht übersatt wirst u. ihn ausspeist“; Acher verheerte die Pflanzungen, aber Akiba war es, der in Frieden ein- u. auszog“.[3]) So wird Bensoma als in seinen früheren Anschauungen „wirre“ oder „erschüttert“ dargestellt. Welche Frage es war, deren Lösung ihn verwirrt hatte, das wird uns auf einer anderen Stelle erzählt. R. Josua begegnete Ben Soma, jener grüßte, aber dieser erwiderte nicht. Da frug ihn R. Josua: „Woher u. wohin, Bensoma?“ d. h. wie steht es mit deinen Forschungen über das „Vorher“ und das „Nachher“,[4]) bei der Schöpfung. Ben Soma antwortete: „Ich dachte über den Schöpfungsbericht nach, und fand, daß zwischen den obern und untern Wassern, (die Urmaterie und deren Belebungs- oder Schöpfungsprinzip) kaum eine Spanne ist, denn der Ausdruck 1 M. 1. 2. „schwebend“, „merachepheth“ erinnert an das Bild von einem Adler (5 M. 31. 11.), der über seine Jungen schwebt, ohne sie zu berühren. So war es mit dem Geiste Gottes, der über das Wasser schwebte. Darauf wandte sich R. Josua zu seinen Schülern u. sprach: „Noch ist Bensoma draußen!“ d. h. außerhalb des Judenthums.[5]) Bensoma wurde ein Anhänger der Lehre von der Annahme einer Urmaterie bei der Schöpfung u. trat so als Gegner des bei den meisten Zeitgenossen in Palästina geltenden Dogmas von der Schöpfung aus Nichts auf. Mit dieser Erklärung sehen wir ihn in Uebereinstimmung mit den Lehren Philos, die auch in Palästina gekannt waren und daselbst Anhänger gefunden.[6]) Eine zweite Hinneigung zum Alexandrinismus finden wir in einem anderen Ausspruche von ihm: „Zur Zeit, da Gott zu Moses gesprochen: „Besteige den Berg Abarim (5 M. 32.)“ wurde das göttliche Wort ein „Metatron zu Moses“; ebenso wurde das göttl. Wort über das Wasser ein Metatron für das Wasser, denn es heißt: „Die Stimmen des Ewigen über das Wasser“ (Ps. 29. 3.).[7]) Der Metatron ist bekanntlich gleich dem Logos der Alexandriner.[8]) Die Annahme eines Logos bei Philo u. des Metatron bei den Mystikern sollte die bibl. Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott verständlich machen, daß Gott nur indirekt mit der Materie (durch den Logos oder durch den Metatron) in Berührung trat. Wie sehr Bensoma dieser Annahme ergeben war, ergiebt uns seine fernere Lehre. „Gott machte die Ausdehnung“ (1 M. 1. 7.), dies ist eine der Bibelst., wegen welcher Bensoma die Welt erschütterte, warum heißt es: „Gott machte“ (1 M. 1. 7) da es heißt: „die Himmel sind durch das Wort Gottes entstanden“ (Ps. 33.6).[9])? Die mittelbare Berührung Gottes mit der Weltschöpfung als durch den Metatron, wie bei den Alexandrinern durch den Logos, war es, wohin Bensoma in seinen theosophischen Forschungen gelangt war, eine Annahme, die er im obigen Psalmvers: „durch das Wort des Ewigen sind die Himmel geworden“, bestätigt gefunden. Hiermit stand jedoch die Stelle 1 M. 1. 7. „Gott machte“ in Widerspruch, deren Lösung ihn fortwährend beschäftigte. Von Bedeutung sind seine Sittenlehren. Von diesen bringen wir: a. den von der Selbstkenntniß: „Wer ist weise? der von jedem Menschen lernt (Ps. 119. 99.).

---

[1]) Der weiße parische Marmor als Bild für Wasser ist schon bei Virgil Aeneis 7. 28. Das Wasser als Urmaterie hat schon der jonische Philosoph Thales u. kommt bei Homer Ilias 14. 246; 7. 99. vor. Vergl. 2 Petri 3. 5. „die Erde entstand durch Wasser u. mit Wasser.“ Vergl. Levy voce מים. [2]) Ps. 101. 7. [3]) So ist dieser Bericht in Chagiga S. 14 β, anders allerdings in Jeruschalmi daselbst S. 77 a u. b. [4]) Vergl. Mischna Chagiga S. 11 β. מה לפנים ומה לאחור. [5]) So ist diese Stelle in Jeruschalmi Chagiga II. 5 S. 77 a. col. 1. Anders ist dieser Bericht in. Babli Chagiga S. 15 a u. Midr. rabba 1 M. Absch. 2. [6]) Siehe „Geheimlehre“ und „Religionsphilosophie“ in Abth. II. dieses Werkes. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch. 5. [8]) Siehe „Metatron“. [9]) Midr. rab ba 1 M. Absch. 4.

Wer ist mächtig? Der seinen Trieb bezwingt (Sp. Sal. 16 32.). Wer ist reich? Der sich seines Antheils freut (Ps. 128. 2.). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, (1 S. 2. 30.).[1]) Ferner: „Wer ist der Demüthigste? Der wie Moses (4 M. 12. 3.) demüthig ist".[2]) b. Der Einzelne u. die Gesammtheit. „Ben Soma stand auf einer der Stufen des Tempelberges in Jerusalem und sprach bei dem Anblick der unten versammelten Volksmenge: „Gepriesen sei der, welche diese Alle mir zu dienen geschaffen. Der erste Mensch, wie mühte er sich ab, bis er Brod zu essen hatte; er mußte pflügen, säen, jäten, mähen, dreschen u. s..w., aber ich stehe des Morgens auf u. finde Alles vorbereitet; der erste Mensch, wie mußte er sich abmühen, bevor er ein Kleid hatte, aber ich finde Alles fertig vor.[3]). Was spricht der gute Gast? Gepriesen sei der Hausherr; wie bemühte sich derselbe für mich, wie viel Fleisch, Wein u. Backwaaren brachte er mir; aber wovon redet der böse Gast? Welche Mühe hatte der Hausherr um mich? Nur ein Stück Brod, ein Stückchen Fleisch und einen Becher Wein habe ich genossen!" Das Benehmen des Ersteren ist im Hiob 36. 24., aber das des Letzteren: Hiob 37. 24. gezeichnet".[4]) c. Bestimmung des Menschen. „Gott ehrfürchte und seine Gebote beobachte, denn dieses ist der ganze Mensch" Koheleth 12. 13), die ganze Menschheit ist nur geschaffen, um ihr dieses zu gebieten?[5]) d. Des Menschen Scham. „Bist du in dieser Welt beschämt worden, so wirst du dich nicht im Jenseits zu schämen haben".[6]) Auch als Halachist war Bensoma bedeutend. Seine Methode, die Halachoths in der Schrift zu begründen wird sehr gerühmt. So z. B. sagte R. Elasar b. A. „Ich bin fast 70 J. alt u. erlangte es nicht, daß Israels Auszug aus Aegypten auch des Nachts zu erzählen sei, bis Bensoma dies aus der Schrift herleitete.[7]) Er disputirte oft mit R. Josua u. R. Ismael u. die Mehrheit stimmte ihm bei.[8]) Sehr bestürmt wurde er von Halachafragen u. seine Entscheidung hörte man gern.[9]) Daher seine Würdigung: „Wer Ben Soma im Traume sieht, hoffe auf Weisheit".[10]) „Seit dem Tode Bensomas hörten die Schriftausleger auf";[11]) Mehreres siehe: Simon ben Asai.

Beständiges Licht, נר תמיד. Zu den Geräthen des Tempels, die durch ihre symbolische Bedeutung besonders wichtig waren, gehörte auch der sechsarmige Leuchter mit seinen sieben Lampen, der im Innern des Heiligthums (im Hechal) an der Südseite vor dem Vorhange des Allerheiligsten zur rechten Seite des Tisches seinen Stand hatte und als „beständiges Licht," נר תמיד, daselbst ununterbrochen leuchten sollte. Das Gesetz darüber lautet: „Und du gebiete den Söhnen Israels, daß sie dir reines Olivenöl, fein gestoßen, zum Leuchten nehmen, um beständiges Licht zu unterhalten. Im Stiftszelt, außerhalb des Vorhanges, welches vor dem Zeugniß ist, sollen Ahron und seine Söhne von Abend bis Morgens es vor dem Ewigen herrichten, ein ewiges Gesetz bei ihrem Nachkommen von den Söhnen Israels.[12]) Nach der Tradition war eine Erhöhung von drei Stufen vor dem Leuchter, auf der der durch das Loos zum Anzünden des Leuchters bestimmte Priester stand, die Lampen reinigte, $\frac{1}{2}$ Log des feinsten Olivenöls in jede Lampe eingoß, den Docht für jede Lampe einlegte und ihn anzündete. Das Anzünden geschah von dem mittlern Lichte und dieses von dem Altarfeuer des

---

[1]) Aboth 4. 1. vergl. Aboth de R. Nathan Absch. 23 Anhang mit einigen Aenderungen. [2]) Daselbst. איזהו עלוב שבעלובים זה שהוא עלוב במשה רבינו. [3]) Babli Berachoth S. 58 a. Tosephta Berachoth Absch. 7. 2. Jeruschalmi Berachoth S. 130. Im Jeruschalmi ist die Leseart כמה בעלי אומניות משכימים ומעריבים ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני. Eine andere Leseart ist in der Tosephta כל אומות שוקדת ובאות לפתח ביתן ואני משכים ומוצא כל אלו לפני. [4]) Das. [5]) Berachot S. 6β כל העולם כלו לא נברא אלא לצוות לזה. [6]) Midr. rabba. 2 M. Absch. 30. נתביישת בעולם הזה אין אתה מתבייש לעולם הבא. [7]) Berachot S. 12β [8]) Nasir S. 59β Tosephta Schebaoth. Absch. 3. [9]) Berachoth S. 41. 43; Joma 30; Chagiga S 14β. Pesachim S. 22β. [10]) Berachoth S. 57β. Aboth d. R Nath. cap. 40. הרואה בן זומא בחלום יצפה לחכמה. [11]) Jeruschalmi Sota 24 c; nach einer andern Leseart in Mischna Sota 23β. בטלו התלמידים. [12]) 2 M. 27. 20—22 wiederholt ist dieses Gesetz in 3 M. 24. 1—4. u. 4 M. 8. 1—5.

Vorhofes. Die Flammen der sechs Lampen von den sechs Armen des Leuchters, je drei auf jeder Seite, waren dem mittleren Lichte zugewandt, während das mittlere Licht aufsteigend brannte. Diese sieben Lampen brannten von Abends bis Morgens, dann erloschen sie, dagegen brannte das mittlere Licht auch den Tag über.[1]) So war dieses mittlere Licht das eigentliche „beständige Licht", נר תמיד,[2]) sonst auch „das Abendlicht" נר מערבי genannt.[3]) Spätere Agadisten erzählen von diesem mittlern Lichte das Wunderbare, es erhielt gleich den andern nur ½ Log Oel zu seinem Unterhalt und doch brannte es auch den Tag über;[4]) man betrachtete dies als Beweis der Anwesenheit der Schechina (s. d. A.) im Tempel.[5]) Doch wird auch das Licht als Symbol der Gottesgegenwart gehalten.[6]) Die Synagoge, die als „Heiligthum im Kleinen", מקדש מעט an die Stelle des Tempels in Jerusalem getreten (s. Synagoge), hat dieses „beständige Licht", נר תמיד, aufgenommen, wo es ebenfalls vor dem Vorhang der Bundeslade, gleich dem Leuchter im Tempel, seine Stätte hat. Die jüdischen Volkslehrer haben in ihren Vorträgen über die symbolische Bedeutung dieses „beständigen Lichtes" im Tempel oft gesprochen. Das Olivenöl wurde dazu verwendet, weil der Olivenbaum es war, von dessen Aesten die von Noa ausgeschickte Taube das Blatt abgepflückt hatte und so ein Bild des Heilslichtes wurde.[7]) Von einem Andern wird das Olivenöl, unter Hinweisung, wie es durch Schlagen, Stoßen und Pressen gewonnen wird, als Bild für Israel u. seine Geschicke in den Jahrhunderten seiner Verfolgungen aufgestellt.[8]) Nach einem Dritten ist das Oel als Unterhalt des beständigen Lichtes ein Bild für Israel in seiner Aufgabe zur Pflege der Gottesidee. Wie das Oel Licht giebt, so ist Gott das Licht der Welt, denn es heißt: „Und die Völker wandeln nach deinem Lichte" (Jesaia 60) mit dem Rufe an Israel: „Wie ich euch geleuchtet, so sollet ihr mir leuchten!"[9]) Das beständige Licht selbst soll die Gotteslehre vergegenwärtigen und des Israeliten Aufgabe zur Erhaltung und Verbreitung derselben. „Mein Licht (die Lehre) ist in deiner Hand, aber dein Licht (die Seele) ist in meiner Hand, hütest du mein Licht (die Lehre), hüte ich das deinige!"[10]) Mehreres siehe: „Leuchter", „Olivenöl" u. „Israel".

Betrug, רמיה, תרמית, מרמה, aram. רמיותא, talmudisch רמאות; Betrüger עושה רמיה oder איש מרמה, aram. רמאי, Betrüger רמאין. Der Mosaismus, der nächst der Liebe und der Freiheit die Heiligkeit, wie sie in Gott ihr Ideal hat,[11]) als Prinzip seines Gesetzes (s. Lehre u. Gesetz) aufstellt und an sie erinnert,[12]) konnte nicht anders, als die Werke der Lüge verdammen. Jede Art von Betrug in Wort und That wird daher aufs strengste als ein „Greuel vor Gott", תועבת ה׳ אלהיך, verboten. Wir bringen davon: „Ihr sollet nicht stehlen, nicht leugnen und nicht lügen Einer gegen den Andern."[13]) „Du sollst in deinem Beutel nicht haben zweierlei Gewicht, großes und kleines. Du sollst in deinem Hause nicht dulden zweierlei Maaß, großes und kleines. Vollständiges und richtiges Gewicht,

---

[1]) Vergl. Maimonides h. beth habchira Absch. 3. 1—11; ferner daselbst in Temidin u. Musaphim Absch. 3. 10—18. Vergl. hierzu den Commentar von Nachmanides zu 2 M. 27. 20—22. Die Originalstellen sind in Sifre zu בהעלותך und Sifra zu 3 M. 24. 1—4 und Menachoth S. 98. 89. 88. Abweichend hiervon berichtet Josephus (Antiq. 6. 3. 9.), es hätten am Tage drei Lampen gebrannt; auch Mischna Tamid Absch. 6. 1 spricht von zwei Lichtern, die des Morgens beim Eintritt des dienstthuenden Priesters brannten. [2]) Vergl. hierzu den Biur zu 2 M. 27. 20. [3]) Eine Benennung, die auf die Abendseite, die Stätte des Allerheiligsten, zu beziehen ist, von der ebenso die Tempelmauer, deren Reste heute noch dastehen, „westliche Tempelmauer", כותלמערבי, heißt. [4]) Gemara Sabbath S. 22 β. [5]) Das. u. Menachoth S. 86 a. Von Raba. [6]) Sifra zu אמור Absch. 17 in Bezug auf den biblischen Ausdruck עדות in 3 M. 24. 2. עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל. Ebenso in Menachoth S. 86 a. [7]) Midr. rabba 3 M. Absch. 31. אמר הב"ה הוית הזה הביאה אורה לעולם בימי נח. [8]) Das. 2 M. Absch. 36. כך שראל באים אומות העולם וחובטין אותו ממקום למקום וחובשין אותם וכופתים בקולרין ומקיפין אותם טרטיומין ואח"כ עושין תשובה. [9]) Das. כשם שמן מאיר כך הכה מאיר לכל עולם שנ והלכו גוים לאורך. [10]) Das. [11]) 3 M. 19. 2. „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott." [12]) Siehe: „Freiheit", „Liebe", „Nächstenliebe". [13]) 3 M. 19. 11.

vollständiges und richtiges Maaß halte, damit sich deine Tage verlängern auf dem Boden, den der Ewige dein Gott dir giebt. Denn ein Greuel des Ewigen, deines Gottes ist jeder, der dieses thut, jeder, der Unrecht ausübt."[1]) Ferner: „Thuet kein Unrecht im Gewicht, im Längenmaaß und im Hohlmaaß. Richtige Wage, richtige Gewichtsteine, richtiges Epha (s. d. A.) und richtiges Hin (s. d. A.) sollen bei euch sein. Ich bin der Ewige euer Gott."[2]) „Sprenge nicht ein falsches Gerücht aus, verbinde nicht deine Hand mit einem Frevler, um ein ungerechter Zeuge zu sein."[3]) „Wenn ihr dem Nebenmenschen etwas verkauft, so übervortheilt nicht Einer den Andern."[4]) Diese Gesetze finden in den Aussprüchen der Propheten und der Hagiographen eine viel stärkere Verschärfung. So geißelt der Prophet Micha schonungslos: „Bin ich rein bei frevelhafter Wage und bei trügerischem Gewicht im Beutel?" (Micha 6. 11.) Aus den Reden des Propheten Jeremia heben wir seine Ausrufe hervor: „Wehe, der sein Haus durch Ungerechtigkeit aufbaut und seine Söller ohne Recht, seinen Nächsten umsonst arbeiten läßt und seinen Lohn ihm nicht giebt,"[5]) „Fluch dem, der Gotteswerk trügerisch übt."[6]) „Und jeder täuscht seinen Freund u. Wahrheit reden sie nicht, sie lehrten ihre Zungen Lügen reden, mühen sich ab, Schlechtes zu thun;" „Du wohnst in Mitten des Truges, im Truge verweigern sie, mich zu erkennen." [7]) So werden die Werke des Truges als Grund des Ruins des Volkswohls angegeben. In den Psalmen werden dieselben wieder auch im Hinblick auf Gott, also vom Standpunkte der Heiligkeit verschmäht. Wir hören darüber: „Du vernichtest die Lügenreden, den Blutgierigen u. den Betrüger verabscheut der Ewige."[8]) „Es weile nicht in meinem Hause der Trug ausübt, wer Lügen redet bleibt nicht vor meinen Augen."[9]) Als Gegensatz hierzu heißt es: „Wer besteigt den Berg des Ewigen, wer steht auf der Stelle seines Heiligthums? Der reiner Hände und lauteren Herzens ist, nie dem Falschen sich hingegeben u. nie zum Truge geschworen."[10]) „Bewahre deine Zunge vom Bösen u. deine Lippen von Reden des Truges."[11]) „Rette meine Seele von lügnerischer Sprache u. von der Rede des Trugs. (Ps. 102. 10.) Dagegen ist der Grund der Verwerfung des Truges in dem Buche der Sprüche Solomos hauptsächlich der Unsegen desselben. Es heißt da: „Wie Einer bedachtlos Geschosse, (Pfeile, Tod,) schleudert, so der, wer den Nächsten betrügt u. spricht, ich habe ja nur gescherzt."[12]) „Ein trügerischer Zeuge bleibt nicht, wer lügt, wird nicht gerettet;" „Süß ist dem Manne das Brod des Truges, doch nachher füllt sich sein Mund mit Kiesel."[13]) Doch begegnen wir auch hier dem Hinweis auf Gott zur Abwehrung vom Truge. „Trügerische Wage ist dem Ewigen ein Gräuel, aber Vollgewicht sein Wohlgefallen".[14]) Im talmudischen Schriftthum beschäftigt sich die Halacha (s. d. A.) mit den Bestimmungen zur Verhütung jedes Betruges beim Ein- u. Verkauf. Wir haben dieselben ausführlich in dem Artikel „Polizei" in der Abtheilung II. S. 915 gebracht und wollen sie hier nicht wiederholen. Eine zweite Erörterung betraf die Frage, ob der Betrug auch gegen Heiden u. Nichtjuden überhaupt verboten sei. Die Beantwortung derselben hatte keine weitere Schwierigkeit. Man schlug die Bibel auf u. fand da: „Ein Recht soll euch sein, der Fremdling sei wie der Eingeborene, denn ich bin der Ewige euer Gott!"[15]) „Gleich dem Einheimischen soll der Fremde sein, der unter euch ist, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst, denn Fremde waret ihr im Lande Aegypten, ich der Ewige euer Gott."[16]) In strenger Konsequenz dieser Gesetzesaussprüche lehrten die Volks- u. Gesetzeslehrer: „Nur einen Stammvater haben alle Menschen der Familien wegen, daß sie sich nicht gegen einander überheben, die eine nicht gegen die andere Mord, Diebstahl, Raub u. a. m. erlaubt halte".[17]) So war es der Patriarch R. Gamliel (im Anf. des 2. Jahrh. n.),

---

[1]) 5 Mos 25. 13—16. [2]) 3 M. 19. 35. 36. [3]) 2 M. 23 1. [4]) 3 M 25. 14. [5]) Jeremia 22. 15. [6]) Jerem. 47. 10. ארור עושה מלאכת רמיה. [7]) Das. 9. 4—6. [8]) Ps. 5. 7. [9]) Ps. 101. 7. [10]) Das. 24. 5. [11]) Das. 34. 14. [12]) Spr. Sal. 26. 19. [13]) Das. 20. 17. [14]) Das. 11. 1. vergl. 16. 11. 20. 10. [15]) 3 M. 24. 22. [16]) Das. 19. 33—36. [17]) Sanhedrin S. 38 a.

der gegen die Beschuldigung, die Juden hielten die Beraubung eines Heiden für erlaubt, öffentlich lehrte, daß der Raub auch gegen Heiden verboten ist."[1]) Ebenso hielt sein Zeitgenosse R. Akiba einen Vortrag in Sephirin (s. d. A.), in dem er mit Nachdruck hervorhob, daß die Beraubung auch eines Heiden (Nochri) verboten sei, denn es heißt: „Er rechne mit seinem Käufer" (3 M. 25. 50) d. h. man sei gewissenhaft mit seinem Käufer".[2]) So lesen wir in dem talmudischen Codex Jad chasaka des Maimonides (im 12. Jahrh.): „Es ist verboten im Kauf und Verkauf die Menschen zu betrügen oder sie zu hintergehen, Juden und Heiden sind darin gleich, ist an der Waare ein Fehler, so soll der Verkäufer es vorher sagen".[3]) Ferner: „Ob man mit einem Juden oder mit einem Heiden Geschäfte hat, mißt oder wiegt man unrichtig, so wird dadurch das Verbot des Betruges übertreten; es soll ihm zurückgegeben werden; ebenso ist jede Uebervortheilung im Rechnen gegen den Heiden (Nichtjuden) verboten; er rechne mit ihm gewissenhaft, denn es heißt: „Er rechne genau mit seinem Käufer", eins ist, ob der Heide (Nichtjude) dir unterthan ist oder nicht; ein Dagegenhandeln ist unter: „Denn ein Gräuel gegen den Ewigen, deinem Gott, ist, wer dies thut", d. h. wer Unrecht gegen Nichtjuden ausübt.[4]) Ein anderer Kodificator des Talmuds R. Moses aus Conci hat ebenfalls in seinem Kodex: „Man lüge nicht gegen einen Israeliten, sowie gegen einen Nichtjuden (Goj), man betrüge sie auf keine Weise, denn es heißt: „Der Rest Israels thut kein Unrecht."[5]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden," „Akkum" u. „Proselyten" in Abtheilung II.

Blitz, ברק. Der Blitz ist eine der Naturerscheinungen, die früh den Menschen zum Nachdenken anregte. In den Büchern des biblischen Schriftthums wird von ihm verschieden gesprochen. Die Entstehung des Blitzes ist annähernd in den Aussprüchen gezeichnet: „Aus dem Feuer geht der Blitz hervor;"[6]) „Er bringt die Wolken vom Saume der Erde, die Blitze macht er für den Regen u. läßt den Wind aus seinen Bewahrungsstätten treten,"[7]) „Es donnert im Himmel der Ewige, der Höchste läßt seine Stimme hören, Hagel und Glutkohlen; er sendet seine Pfeile und sie sind zerstreut, den Blitz und sie sind verwirrt,"[8]) „Deine Donner krachten im Wirbel, seine Blitze durchstrahlen die Welt, sie war erbebt und erschüttert die Erde."[9]) Die Kenntniß des Blitzes, die sich hier ausspricht, ist schon eine ziemlich vorgeschrittene. Der Blitz ist ein feuriger (in der modernen Sprache ein elektrischer) Funke; er tritt auf Wolkenanhäufung und im Gefolge des Donners. Weiter sind Blitz und Donner Zeichen der Gottesoffenbarung und Bilder des Gottesgerichts. „Ewiger, deine Himmel neige und fahre hernieder, rühre die Berge an, daß sie rauchen; schleudere Blitze, daß du sie zerstreuest, schieße deine Pfeile ab, daß du sie verwirrest."[10]) Im talmudischen Schriftthume ist der Segensspruch beim Blitz mit der Formel angegeben: „Gepriesen der, welcher das Schöpfungswerk hervorgebracht."[11]) Ein Lehrer des 4. Jahrh., Raba, bezeichnet die verschiedene Gestalt der Blitze: einzeln, weiß und blau[12]) u. wenn die Wolken von Westen nach dem Süden ziehen, oder wenn eine gegen die andere stößt, als gefährlich.[13]) Weiter wird auch hier der Blitz als Geburt des obern (d. h. des elektrischen) Feuers gehalten.[14])

---

[1]) Baba Kama S. 35 u. Sifre § 344. Jeruschalmi Baba Kama IV. 3. [2]) Das. u. Baba Kama S. 113 β. [3]) Maimonides Jad chasaka h. Mechira 18. 1 nach Baba Kama S. 113 a. Vergl. hierzu Maimonides Commentar zur Mischna Khelim 12. 7. [4]) Das. h. Geneba 7. 8. [5]) Sefer mizwoth Gadol h. haschabath haabeda. Siehe mehreres in meiner Schrift „Die Nichtjuden und die Sekten", Neustrelitz 1884. [6]) Ezechiel 1. 13. [7]) Psalm 135. 7. [8]) Ps. 18. 14. 15. 2 S. 22. 15. [9]) Ps. 77. 19. Vergl. Jeremia 10. 13. [10]) Ps. 144. 5. 6. u. Ps. 18. 14. 15; 2 M. 19. [11]) Berachoth S. 54 a u. 59 a. ברוך עושה מעשה בראשית. [12]) Gemara Berachoth S. 59 a. מאיברקים רבא אמר ברקאיחיראי חיורא וירוקא. [13]) Das. וענני דסלקן בקרן מערבית ואתין בקרן דרומית ותרתין ענני דסלקין חדא לאפי חברתא. Vergl. Wiesner, Scholien zu Berachoth zur obigen Stelle, wo ähnliche Zitate aus den naturwissenschaftlichen Werken gebracht werden. [14]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 31 u. 4 Mos. Absch. 15. הברק הזה מתולדת אש של מעלה.

Blitzableiter. Diese Erfindung Franklins (1750) hat in einem talmudischen Ausspruch schon theilweise ihren Vorläufer. Wir lesen in der Tosephta Sabbat Abschnitt 7 am Ende: „Wer Eisen zwischen die Küchlein wegen des Donners oder des Blitzes legt, das ist erlaubt.“[1]) Das Eisen sollte die Gefahr des Blitzes von der jungen Brut ablenken, man wußte damals schon (im 3. Jahrh.), daß das Eisen die elektrische Kraft des Blitzes an sich zieht und von Andern ableitet.

Brandopfer, עולה, auch Ganzopfer, כליל.[2]) I. Name u. Bedeutung. Die eben angegebenen zwei hebr. Namen sind der Eigenthümlichkeit der Darbringung dieses Opfers zum Unterschiede von der der andern Opfer, wie es in allen seinen Theilen mit Ausnahme der Haut auf dem Altar verbrannt wurde, entnommen. Der erste Name „Olah“, עולה, bedeutet nach seinem Stamme עלה (auflodern, verbrennen),[3]) das (auf dem Altar) Zuverbrennende, also nicht im Sinne eines im Feuer zu Gott aufsteigenden, wie man es sonst annahm. Noch bestimmter in dieser Bedeutung ist die zweite Benennung „Kalil“, כליל, die eine Zusammensetzung von כל—על „ganz verbrennen“ oder „völlig verbrennen“ ist und als das Völligzuverbrennende bezeichnet. Auch die Septuaginta übersetzt diesen Namen durch *ὁλοκαύτωμα* und bei Philo heißt er *ὁλόκαυστον*, das Ganzzuverbrennende. Im talmudischen Schriftthume gehört das Brandopfer zu den hochheiligen Opfern, קדשי קדשים, zum Unterschiede von den andern, die nur Opfer, geringern heiligen Grades קדשים קלים sind.[4]) II. Gesetz und Arten. Das Gesetz darüber ist in 3 M. 1. 1—8; 6. 1—4; 8. 10; 2 M. 29. 15; 4 M. 7 u. 8; ferner daselbst 15. 8 u. a. m. Es gab mehrere Arten dieses Opfers die im Talmud in zwei Gruppen: „Pflichtbrandopfer“ עולות חובה und „Freiwillige Brandopfer“, עולות נדבה getheilt werden. Zu Erstern gehören: 1. das tägliche oder beständige Opfer, קרבן תמיד, auch Beständiges Brandopfer עולת תמיד, das zwei mal täglich, des Morgens und zwischen beiden Abendzeiten, dargebracht wurde;[5]) 2. die Festbrandopfer für die Neumondstage, die sieben Passahtage, das Wochenfest, das Posaunenfest, den Versöhnungstag und das Schlußfest des Laubhüttenfestes;[6]) 3. die Brandopfer zur Weihe der Priester[7]) u. der Leviten,[8]) zur Einweihung des Heiligthums;[9]) 4. das der Wöchnerin,[10]) des Aussätzigen,[11]) des durch Flüsse Befleckten[12]) am Tage ihrer Reinigung; 5. das des Nasiräers am Schlußtage seines Gelübdes oder schon früher bei einer Verunreinigung,[13]) u. a. m. Die Letztern sind: Die gespendeten Brandopfer, meist bei feierlichen Anlässen als bei Bündnissen,[14]) beim Uebergang über den Jordan,[15]) vor dem Kriege,[16]) zur Abwehr einer Pest,[17]) bei Einbringung der Bundeslade,[18]) nach einem Festmahle u. a. m., wohin auch in der zweiten Hälfte des zweiten Staatslebens das Opfer für den jedesmaligen regierenden Kaiser in Rom, unter dessen Oberhoheit Palästina war, gehörte.[19]) III. Thiergattung und Darbringungsweise. Das Brandopfer konnte gebracht werden vom Rind-, Schaf- u. Ziegengeschlecht,[20]) männlichen Geschlechts, das fehlerfrei sein mußte; ebenso von Turtel- oder jungen Tauben für die Armen. Der Opfernde brachte in eigener Person sein Thier in den Vorhof des Heiligthums, wo es von den Priestern über dessen Tauglichkeit, es durfte kein Leibesgebrechen haben, untersucht wurde. Darauf folgte die Handauflegung durch den Opfernden, das Schlachten (auf der Nordseite des Alters), das Auffangen und Sprengen des Blutes, das Abziehen der

---

[1]) Der hebr. Text daselbst lautet: הנותנת ברזל בין האפרוחים מפני הרעמים ומפני הברק הרי זה מותר. [2]) 3 M. 6. 16; 5 M. 18. 16; 33. 10. [3]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce עלה Bedeutung II. S. 147. [4]) Mischna Sebachim Absch. 5. [5]) 2 M. 29. 38—42; 4 M. 28. 3—8; 9. 10. [6]) 4 M. 28. 11 ff. [7]) 2 M. 29 15; 3 M. 8. 18. [8]) 4 M. 8. 9. [9]) 4 M. 7 für die Stiftshütte u. 1 K 8. 64 für den Tempel in Jerusalem. [10]) 3 M. 12. 6. [11]) Das. 14. 19. [12]) Das. 15. 14. [13]) 4 M. 6. s. Nasiräer. [14]) 1 M. 13 4—8. [15]) 5 M. 27. 6. [16]) 1 S. 13. 9. [17]) 2 S. 26. 25. [18]) 1 S. 6. 5. [19]) Vergl. Joseph b. j. II. 17. 2. Nach dem Briefe des Agrippa an Cajus (Philo, Opera ed. Mang II. 592) hatte der Kaiser Augustus befohlen, man sollte für ihn täglich im Tempel Brandopfer darbringen. [20]) Ijob 1. 5.

Haut, das Zerstücken des Körpers, das Waschen der Eingeweide u. der Schenkel, das Salzen jedes der Stücke, die auf den Altar zum Verbrennen gelegt wurden. Bei Tauben brachte der Priester dieselben zum Altar, öffnete mit den Nägeln den Hals, worauf der Kopf abgekneipt wurde. Das Blut mußte an der Wand des Altars hinablaufen. Der Kropf mit dem Unrath wurde entfernt, der Leib bei den Flügeln aufgerissen ohne diese abzutrennen. Es wurden alle Theile gesalzen, von denen erst der Kopf u. dann die übrigen ins Feuer geworfen. Ueber die Verbindungen der Speise- u. Trankopfer mit den Brandopfern siehe: „Speise- u. Trankopfer. IV. Bedeutung. In der Angabe der Bedeutung haben wir auf die unterschiedliche Darbringung dieses Opfers von der der andern Opfer zu sehen. Es wurden alle Theile derselben mit Ausnahme des Felles auf dem Altar verbrannt, das war ein Symbol der völligen Hingabe des Menschen für Gott, die bildliche Andeutung des Zieles desselben, als Opfer für Gott zu fallen; es ist dies ein Bild des Märtyrerthums für Gott und seine Lehre. Wie unter den Festen der Versöhnungstag mit seinem Gebote des Fastens und der Enthaltsamkeit den Israeliten die völlige Hingebung für Gott bildlich lehrte, so war das Brandopfer das einzige unter den Opfern, das durch sein „völliges verbrannt werden" dem Opfernden bildlich die Hingabe und Vereinigung mit Gott zeigte. Nicht uninteressant dürften mehrere Aussprüche der Lehrer im talmudischen Schriftthum über das Brandopfer sein, die wir hier noch folgen lassen. R. Simon b. Jochai (im 2. Jahrh. n.) lehrte: „Das Brandopfer kommt nur auf sündhafte Herzensregungen."[1]) Ein anderer Lehrer bringt hierzu die Hinweisung auf Hiob 1, wo Hiob nach dem Mahle Brandopfer darbringt, indem er sagt: „Vielleicht sündigten meine Söhne und lästerten Gott in ihrem Herzen."[2]) Spätere Agadisten erblicken darin die Vorzüglichkeit des Brandopfers. „Das Brandopfer ist das heiligste Opfer, weil es nicht wegen einer leiblichen Sünde erfolgte; das Schuldopfer brachte man zur Sühne eines Raubes, aber das Brandopfer erfolgte nur auf sündhafte Herzensregungen."[3]) Ein Anderer lehrte: „Weshalb ist das Brandopfer das Vorzüglichste," weil der Psalmist es ein Opfer der Gerechtigkeit nennt, denn es heißt: „Dann gefallen dir die Opfer der Gerechtigkeit, Brand- u. Ganzopfer" (Ps. 51).[4]) Mehreres siehe: „Opfer".

Bürgschaft, ערבות. Unter „Bürgschaft" verstehen wir die übernommene Verbindlichkeit des Einen für den Andern, die jenen für diesen rechtlich verpflichtet. Wir unterscheiden zwei Klassen von Bürgschaften, die öffentliche und private. Diese gehört dem Privatverkehr an, jene rührt von dem Gemeinwesen her, dem man angehört und das seine Angehörigen für einander verpflichtet. Der Artikel „Bürgschaft" in der Abtheilung I. dieser Real-Encyclopädie behandelt die Bürgschaft im Privatverkehr, hier soll die öffentliche Bürgschaft, die des Gemeinwesens, besprochen werden. Es ist dies die der jüdischen Religionsgemeinde; welche die Israeliten für einander (Einer für den Andern) verantwortlich macht. Das talmudische Schriftthum hat dafür den präzisen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen für einander", כלישראלערבים זה בזה d. h. sind für einander verantwortlich.[5]) Ob diese gegenseitige Verpflichtung nur eine moralische oder eine wirklich rechtliche sei und ob diese sich nur auf die Praxis des Religionsgesetzes oder auch auf die Gesammtthätigkeit jedes Israeliten erstrecke, darüber soll uns das biblische und nachbiblische Schriftthum belehren. Wir schlagen die Bücher des Pentateuchs auf. Im 2. B. Mos. 19. 8. lautet die Erklärung des Volkes betreffend die Annahme des Gesetzes: „Alles, was der Ewige gesprochen, wollen wir thun"; ebenso wiederholten sie diese Worte bei

---

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 7. לעולם אין העולה בא אלא על הרהורי הלב. [2]) Daselbst. Vergl. hierzu Targum Jonathan zu 3 M. 6. 9. עלתא דאתי למכפרא על הרהורי לבא. [3]) Tanchuma zu צו S. 133 β. העולה לא היתה באה לא על חטאת ילא על גולאלא על הרהור הלב היא באה. [4]) Daselbst. [5]) Sifra zu בחוקתי Absch. 7. Gemara Schebuoth S. 39 a; vergleiche Gemara Sanhedrin S. 27 β, wo die Fassung des Ausspruches lautet: כולן ערבים זה בזה.

der Bundesschließung und Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz.[1]) Von einer Uebernahme der Verantwortlichkeit des Einen für den Andern wird nicht gesprochen. Im Gegentheil stoßen wir auf Stellen im 2. u. 4. B. daselbst, die gegen eine gegenseitige Verantwortlichkeit sprechen. 2 B. Mos. 32. 32. betet Moses: „Und nun, wenn du ihre Sünden vergiebst, wenn nicht, lösche mich aus dem Buche, das du geschrieben.“ Darauf wird ihm die Antwort: „Wer gegen mich gesündigt, den lösche ich aus meinem Buche.“[2]) Ebenso lesen wir in der Fürbitte Mosis und Ahrons 4 B. M. 16. 23. „so ein Mann sündigt, wirst du über die ganze Gemeinde zürnen?“ [3]) Beide Stellen scheinen die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern nicht zu kennen. Erst das 5 B. Mos. 21. 1—9. bringt das Gesetz von dem Mordopfer, das die Aeltesten der Stadt, in deren Nähe man einen erschlagenen Menschen gefunden, dessen Mörder unbekannt ist, bringen und dabei sprechen sollen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen. Versöhne Israel, dem Volk, das du, Ewiger, erlöst hast, und gieb kein unschuldiges Blut in der Mitte deines Volkes Israel, möge uns dieses Blut gesühnt werden!“ Dieses Gesetz hat den Schluß: „Und du schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte, denn du sollst das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehen.“ Hier ist ausdrücklich die Verantwortlichkeit des Einen für den Andern ausgesprochen. Ob dieselbe, wie hier, nur für die Aeltesten der Stadt, die Behörde, oder auch für jeden Einzelnen der Gemeinschaft Geltung habe, darüber nur noch eine Stelle daselbst. „Es sollen nicht sterben die Väter der Kinder wegen und die Kinder nicht in Folge der Sünden der Eltern, jeder sterbe in seiner Schuld.“[4]) Demnach kann obiges Gesetz von der Solidarität des Einen für den Andern sich nicht auf jeden Einzelnen der Gemeinschaft beziehen, sondern erstreckt sich nur auf die Behörde, die Ortsältesten, als die Leiter und Wächter derselben. In Betracht dessen werden wir daher obigen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen (sind verantwortlich) für einander“ nur im moralischen Sinne zu nehmen haben, wie der Eine von der Mitschuld an dem Vergehen des Andern in der Gemeinschaft, der er angehört, moralisch nicht ganz frei ist, eine Annahme, die auch aus den öftern Strafandrohungen im Pentateuch gegen die ganze Gemeinde wegen der Sünden der Einzelnen in derselben, die durch die Fürbitte Mosis: „So einer sündigt, solltest du über die ganze Gemeinde zürnen!“ nicht zur Ausführung kommen, hervorzugehen scheint. Einen weitern Schritt thut das Buch Josua in seiner Erzählung von dem Raube Achans (s. d. A.), in Folge desselben die ganze Gemeinde bestraft wurde.[5]) Es hat hier das Gesetz der Solidarität auch für den Einzelnen seine rechtliche Wirksamkeit. Denselben Standpunkt nehmen auch die andern biblischen Schriften ein, aber immer sind es auch da die Häupter der Gemeinde, ihre Führer und Leiter, ihre Richter und Aeltesten, die erst die Verantwortung trifft. „Wegen des Bösen wird der Gerechte hingerafft!“ „Der Gerechte stirbt und Niemand nimmt es sich zu Herzen.“ Das talmudische Schriftthum hält an diesen Angaben fest, nur sucht es sie nur noch bestimmter u. faßlicher darzustellen. Die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern findet ein Lehrer daselbst in dem Schriftwort 3 M. 26. 37. angedeutet, wo er abweichend von unserm Texte liest: „Und sie straucheln, der Eine durch die Sünde des Andern“,[6]) und dabei ausruft: „Da ist die Lehre, daß alle Israeliten für einander (der Eine für den Andern) verbürgt sind!“[7]) Der Gesetzeslehrer R. Simon b. J. (im 2. Jahrh.) versteht diese gegenseitige Verbindlichkeit der jüdischen Religionsgenossen durch folgendes Gleichniß zu verdeutlichen. „In einem Schiffe, das voll von Reisegefährten war, ergriff der Eine

---

[1]) 2 M. 24. 4—6. [2]) 2 M 32. V. 33 מי אשר חטא לי אמחנו מספרי. [3]) האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף. [4]) 5 M. 24. 16. [5]) Josua 7. [6]) In unserm Bibeltext heißt es: וכשלו איש באחיו dagegen hat dieser Lehrer: וכשלו איש בעון אחיו Siehe in Abth. II. Artikel: „Text“. [7]) Sifra zu בחוקתי. Absch. 7. Vergl. Sanhedrin S. 27 β 43 β u. Sota S. 27β u. Schebuoth S. 39α. זה בזה מלמד שכל ישראל ערבים.

einen Bohrer und fing unter seinem Sitze den Boden zu durchbohren an. Darüber erschrocken, riefen ihm die Andern zu: „Was machst du da?" Dieser antwortete: „Seid unbesorgt, ich bohre nur unter meinem Sitze." „Lasse ab, entgegneten sie, denn die eindringenden Fluthen bedrohen dann auch unser Leben." So ist es, schließt dieses Gleichniß, mit der Sünde des Einen, die auch den Andern nach sich zieht".[1]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts, Chiskia, hat darüber: „Ein zersprengtes Lamm ist Israel (Jeremia 3.), wie beim Lamm, in Folge seines zarten Organismus jeder Schlag am Kopfe oder an einem andern Körpertheil durch alle seine Glieder schmerzhaft empfunden wird, so ist es innerhalb Israels, der Eine sündigt und Alle müssen es empfinden."[2]) Die nachtalmudischen Mystiker geben als Grund der gegenseitigen Verbindlichkeit an, daß die Seelen der Israeliten gleich einer Schnur zusammengehörig verbunden sind. Wie bei einer Schnur jede Schwingung sie ganz in Bewegung setzt, so ist es, wenn Einer sündigt, daß Alle dadurch zu leiden haben."[3]) Ein Anderer faßt dies kürzer und lehrt: „Alle Seelen sind wie ein Organismus und wie eine Person, denn Alle sind aneinander geknüpft, das der Grund, daß alle Israeliten für einander verantwortlich sind."[4]) Doch sind es auch da in erster Reihe die Führer u. die Leiter der Gemeinde, sowie überhaupt jede Persönlichkeit von Macht und Einfluß beim Volke, die von der Mitschuld an den Sünden der Andern nicht frei gehalten werden, daher sie an den Folgen der Verantwortlichkeit zu leiden haben. „Wer, lautet die Lehre darüber, seinen Hausgenossen die Sünde verwehren konnte u. hat es unterlassen, wird wegen der Sünde derselben heimgesucht;" ebenso „Wer seine Mitbürger von der Sünde abhalten konnte u. es nicht gethan hat, muß wegen der Sünde derselben leiden u. s. w."[5]) Mehreres siehe: „Zurechtweisung".

C.

Chanoch, Buch, Henochbuch, ספר חנוך. Die spätere Midraschliteratur hat zwei Schriften, die sie als „Bücher Chanochs", Henochbücher, bezeichnet, eine unter obigem Namen und die andere mit dem Titel: „Leben Chanochs" Chaje Chanoch, חיי חנוך. Von diesen enthält erstere mystische Offenbarungen von dem Gottesthrone, den 70 Gottesnamen, durch die man verschiedene Wunder auszuführen vermag, den Engelsfürsten und deren Namen, von denen der zum Metatron (s. d. A.) gewordene Chanoch 92 Namen hat u. a. m. Zuletzt werden die Männer angegeben, denen diese Geheimlehren geoffenbart wurden. Die andere Schrift „Leben Chanochs", חיי חנוך verherrlicht das Leben Henochs bis zu seiner Himmelfahrt. Beide sind kleinere Bruchstücke eines größern bei den Juden heimischen Henochbuches, „sepher Chanoch," wovon die erhaltenen kleinern Midraschim: „die Hechaloth" היכלות, (s. d. A.),[6]) das Noabuch, ספרנח (s. d. A.), das „Alphabet" des R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. Theile desselben sein mögen. Das äthiopische Henochbuch,[7]) behandelt Themen, die sich in den Midraschim besonders in dem „Pirke de R. Elieser" ganz wiederfinden.[8]) Die Abfassung dieser Schriften fällt in das 7. Jahrh. Mehreres siehe: „Henochsage" u. „Mystik". Korrekt abgedruckt befinden sich beide Schriften in Jellineks Beth Hamidrasch Th. II. u. IV.

---

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 4. [2]) Daselbst. אחך מבם חוטא וכולן מרגישין. [3]) Reschith chochma Cap. 14. Schaar hajirah, [4]) Abraranell Nischmath Adam cap. 1 [5]) Gemara Sabbath S. 54 β. Vergl. Schebuoth S. 39 β. [6]) Die „Hechaloth" heißen in Steinschneiders Bibliotheca hebr. Bodlej. voce היכלות geradezu „Henochbuch". [7]) Ins Deutsche übersetzt von Dillman. [8]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19, wo Nachweise von dem Henochbuche im Sohar gegeben werden; ferner Jellinek, Zeitschr. der d. M. Gesellsch. 1853. S. 249. Das Soharbuch nennt ausdrücklich mehrere Mal ein Henochbuch, ספרא דחנוך; welche Stücke in dem „Pirke de R. Elieser" auffallende Aehnlichkeit mit denen des äthiopischen Henochbuches haben, hat S. Sachs in Frankels Monatsschrift I S. 279 aufgezählt.

Chanuka Midrasch, מדרש חנכה. Von diesem Midrasch sind bis jetzt drei verschiedene Rezensionen erschienen, deren Inhalt die Erzählung von den Leiden der Juden unter der Syrerherrschaft, sowie von den siegreichen Kämpfen der Hasmonäer gegen dieselbe ist, die mit der Vernichtung derselben, der Wiederherstellung der religiösen und politischen Freiheit und der Wiedereinweihung des Tempels enden. Von den religiösen Verfolgungen durch die Syrer werden besonders genannt die Verleugnung des jüdischen Gottesglaubens und die Werke der Unzucht. Die Geschichte von Judith kehrt hier wieder, ebenso soll die öffentliche Schändung einer Priestertochter den Ausbruch des Aufstandes hervorgerufen haben. Wir haben hier erhaltene liebgewonnene Volkssagen in mannigfacher Umdichtung, die uns desto werthvoller sind, weil in dem talmudischen Schriftthum, weder in der Mischna noch in der Gemara gar wenig und selten von den Hasmonäern erzählt wird. Die drei Rezensionen des „Midrasch-Chanuka" sind in Jellineks Beth Hamidrasch I. und VI. Mehreres siehe: „Hasmonäer" u. „Tempelweihfest".

Cypern, bei den Alten Cypros oder Cyprus, קפרוס, eine der größten Inseln des Mittelmeeres, nach Sicilien die wichtigste und bedeutendste derselben, die einen sehr lebhaften Handelsplatz für die phöniz. Schiffahrt bildete. Die Lage derselben ist im östlichen Theile des Mittelmeeres,[1]) zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens in einer Länge von 30 Meilen von West nach Ost, in einer Breite gegen 15 Meilen und von einem Umfange von 85½ Meilen inclus. der Buseneinschnitte,[3]) von der im Ganzen der Flächenraum auf 3—400 Quadratmeilen. Als Hauptstädte daselbst kannte man: Salamis, Neupaphos, Amathus u. Lapathus. Ihre reichen Waldungen waren berühmt, die Phönizien u. Aegypten mit Holz zu deren Arbeiten, besonders zu Schiffbauten, versorgten.[4]) Außerdem hatte Cypern einen bedeutenden Produktenreichthum. Das Innere seines Bodens war reich an Metallen, besonders an Kupfer, Eisen, Blei, Zinn mit einem Zusatz von Silber. In den Bergen fand man Smaragde, Demante, Opale, Achate, Jaspis, Gipssteine, Alaun u. a. m. Ebenso producirte man da durch Verdunstung des Seewassers viel Salz. Die Bewohner exportiren feine Webereien, Segeltücher, Theer, Spezereien, köstliche Salben, wohlriechendes Harz, Ladanum, verschiedene Oele, Honig, Feigenessig, Früchte: Oliven, Granatäpfel, Mandeln, Gartengewächse: Zwiebeln, Knoblauch; ferner von Getreide: Weizen, Gerste u. a. m.; ebenso Wein, Wolle, Flachs, Hanf u. a. m. Berühmt war der köstliche Cyprische Wein. Dieser Reichthum lockte auch viele Einwanderungen aus verschiedenen Ländern herbei. Neben Phöniziern und Griechen wohnten auch hier Juden, die unter den Ptolemäern, die eine Zeit lang dieses Cypern beherrschten,[5]) einwanderten und später sich sehr zahlreich ausbreiteten. Nach 1 B. Macc. 15. 23. wohnten Juden in Cypern schon 141 v. Von ihnen wird auch bei Josephus Alterth. 13. 10. 4 gesprochen. Die jüdische Gemeinde in der Hauptstadt Salamis wird ebenfalls genannt.[6]) Unter Trajan machten die Juden auf Cypern einen furchtbaren Aufstand.[7])

Cyperblume, כופר.[8]) Büschel der Cyperblume, אשכל הכופר.[9]) Baumartiger Zierstrauch. 10—12 Fuß hoch, dessen Zweige einen dichten Schmuck von lanzettförmigen, einander gegenüberstehenden Blättern mit gelblich weißen Blüthentrauben, die einen angenehmen Geruch verbreiten. Aus den zu Pulver geriebenen gedörrten Blättern wird eine rothe Farbe zum Färben der Fingernägel, auch der Lippen u. der Haare bereitet. Die wohlriechenden Blütentrauben bergen die Aegypterinnen im Busen. Heimisch war dieser Zierstrauch auch in Palästina, in den Gärten Salomos bei der Quelle von Engedi,[10]) später auch in der Umgebung von Jericho,[11]) auch um Askalon.[12])

---

[1]) 1 Macc. 15. 23. [2]) Plin. v. 35. Apgsch. 27. 4 Ptolem. V. 14. [3]) Strabo XIV. 682. [4]) Ezechiel 27. 6. [5]) Liv. 45. 1. 2. Ioseph. Art. 13. 10. Strabo 14. 684. [6]) Apostgesch. 13. 5. [7]) Dio Cass. 58. 12. [8]) Hoheslied 1. 14; 4. 13. [9]) Das. [10]) Das. 1. 14; 4. 13. [11]) Joseph. b. j. 4. 8. 3. [12]) Plin. 12. 51.

Cyrene, קרני. Hauptstadt der Landschaft Cyrenaika in Nordafrika, westlich von Aegypten, die unter den Ptolemäern, Pentapolis hieß u. heute als das Plateau von Barka bekannt ist. Sie hatte unter ihren griechischen Bewohnern eine zahlreiche jüdische Bevölkerung,[1] die von den Ptolemäern zur Befestigung ihrer Herrschaft dahin verpflanzt wurden, hier gleiche Rechte mit den übrigen Einwohnern genossen u. sich sehr ausbreiteten.[2] Die Stadt hatte einen sehr blühenden Handel, der sich nach der Zerstörung Cartagos ungemein ausdehnte. Rühmlich werden von demselben genannt seine Rosse, seine Rosen, aus denen man kostbares Oel bereitete u. Silphion, dessen Saft zu Arzenei verwendet wurde u. a. m. Es war ein Zwischenhandel, der hier zu Land von Westafrika nach Aegypten u. von Aegypten westwärts getrieben wurde. Doch rüsteten sie auch Schiffe mit ihren Waaren aus nach Alexandrien u. andern Häfen des Mittelmeeres. Fast nur von Juden bewohnt war die cyrenische Hafenstadt Berenice; ein anderer Hafenort war Apolonia, wohin eine bequeme Straße von Cyrene führte. Nach Jerusalem kamen Cyreneische Juden häufig, besonders zu Festen,[3]) von denen sich da eine große Zahl niederließen und eine eigene Synagoge hatten.[4]) Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus flüchtete sich ein großer Theil der Zeloten (s. d. A.) hierher, wo sie bald einen Anhang von 2000 M. um sich hatten und die übrigen Juden zum Aufstande gegen die Römer reizten. Aber die reichen Juden machten hiervon dem Statthalter Catullus Anzeige, der die Aufständischen hinrichten ließ. Der Zelotenführer Jonathan fiel in die Hände der Römer, der aus Rache gegen die Verräther auch die reichen Juden als Mitschuldige anklagte. Catullus ließ darauf von ihnen 300 hinrichten. Jonathan wurde in Rom lebendig verbrannt.[5]) Später betheiligten sich Cyreneische Juden noch an den Aufständen in Palästina in der trajanisch hadrianischen Zeit.[6]) Mehreres siehe: „Zerstreuung der Juden", „Zerstörung Jerusalems".

D.

Dankopfer, זבח תודה, siehe: Friedens- oder Erfüllungsopfer שלמים.

Dankreden, דברי תודה. Das talmudische Schriftthum bringt eine große Anzahl von Dankreden, von denen wir hier einige als Probe der talmudischen Homiletik folgen lassen. Im Jahre 138 n., nachdem die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.) theilweise aufgehoben wurden, versammelten sich die zersprengten Volks- und Gesetzeslehrer wieder in Uscha, wo sie mehrere Sitzungen abhielten und von den Bewohnern Uschas mit vieler Liebe und Aufmerksamkeit bewirthet wurden. Voll Erkenntlichkeit für diese Zuvorkommenheit sprachen sie denselben ihren Dank für ihre ihnen erwiesene Gastfreundschaft aus.[7]) R. Juda, als Bürger Uschas, trat erst vor u. richtete an die Gesetzeslehrer folgende Dankrede. „Und Moses nahm sein Zelt und errichtete es entfernt vom Lager (zweitausend Ellen), und Jeder, der Gott suchte, ging zu ihm hinaus (2 M. 33, 9). Wenn bei einer Entfernung von zweitausend Ellen das Aufsuchen des Freundes um die Belehrung des Göttlichen erwähnt und gelobt wird, so muß sicherlich euer Verdienst größer sein, denn ihr, meine Freunde, kamet von zehn, zwanzig bis dreißig Meilen weit wegen der Belehrung des Göttlichen!" Diesem folgte R. Nechemja mit einer Dankrede an die Bewohner Uschas: „Amon und Moab, sprach er, durften deshalb nicht in die Versammlung Gottes kommen, weil sie Israel in der Wüste nicht mit Brod und Wasser zuvorkamen (5 M. 23, 5). Und wenn dies zur Zeit, wo Israel nicht dessen bedurfte, da es an Manna und Wasser keinen Mangel hatte, von Gott gern gesehen wurde, gewiß muß heute in dieser Stunde der Noth und des Leidens

[1]) Macc. 15. 23. [2]) Josephus contra Apionem II. 4; Antt. XIV. 7. 2. XVI. 6. 1; b. j. VII. 11. 2; Dio Cass. 68. 32. [3]) Apstgsch. 2. 10. [4]) Das. 6. 9. [5]) Joseph. b. j. VII. 11. 1–3. [6]) Dion. Cass. 68. 32. [7]) Midr. rabba 1 M. 60, 69; ibid. 4 M. 4; ibid. Hohld S. 15, במבוי באישישות und Berachot 63.

eure Gastfreundschaft, die ihr an uns bewieset, eine Gott wohlgefällige sein, deren Lohn nicht ausbleiben kann!" Darauf begann R. Meir seine Schlußrede: „Es giebt eine Tradition, daß der alte Prophet im 1. B. Könige 13, 11 derselbe gewesen war, der zur Zeit der Richter unter dem Namen Jonathan, Sohn Gerschom, als Priester des Götzenbildes Micha erwähnt wird (Richter 18, 30). Dieses lange Leben soll er sich dadurch von Gott erwirkt haben, weil er Viele vom Götzendienste abhielt. Wenn nun dem, dessen Geschäft doch gewiß nicht gottgefällig war, dennoch nicht die Belohnung des Guten vorenthalten wurde, so möget ihr Männer Uscha's des guten Erfolges eurer an uns gezeigten Wohlthätigkeit sicher sein!" Nun trat R. Jose mit seinem Dankworte auf: „Obed-Edom von Gath wurde von Gott gesegnet, weil er die Bundeslade bei sich aufnahm und das Licht vor derselben nach den Worten der Weisen sorgfältig pflegte (2. Sam. 6, 10—15). Wenn für die Aufnahme der Bundeslade, mit der sonst keine Mühe und kein Kostenaufwand verbunden war, ein solch großer Segen erfolgte, so wird gewiß der Segen eurer Verdienste, die ihr uns mit Speise und Trank, mit Kleidung, Wohnung und Bedienung so gastfreundlich bewirthetet, größer u. vollkommener werden!" Jetzt sprach R. Simon, Sohn Jochai: „Männer Uscha's! Schunamit hieß die Frau, die den Propheten Eliahu auf seiner Flucht freundlich aufnahm und mit Speise und Trank bewirthete, wofür sie auch reichlich gesegnet war, und das Glück hatte, daß ihr einziges Kind, das schon für todt gehalten, durch Eliahu wieder ins Leben gerufen wurde (2. K. 4, 1—31). Wie diese Frau, deren Haus ja doch nur durch Eliahu gesegnet wurde, durch die freundliche Bewirthung dennoch zum Besitz ihres schon todt geglaubten Sohnes wieder gelangte, so werden gewiß eure Wohlthaten höher geachtet und schöner belohnt werden!" Darauf begann R. Elieser, der Sohn des R. Jose Hagelili: „Saul sprach zu dem Volke Keni, dem Nachkommen Jithro's, ziehet hinweg und verlasset Amalek, damit ihr nicht mit ihm umkommet, da ihr doch Gutes gethan habt an Israel, als es aus Aegypten zog (1. Sam. 15, 7). Aber Jithro war ja blos gegen Moses allein gefällig und warum heißt es: „an ganz Israel?" Gewiß, dieses deutet auf die Lehre hin, daß die Wohlthätigkeit gegen die Führer und Lehrer so hoch gestellt wird, als wenn sie gegen das ganze Volk geübt worden wäre. Ihr Brüder in Uscha daher, die ihr solch große Gastfreundschaft gegen die Lehrer eures Volkes geübt habt, wahrlich euer Verdienst ist ein größeres und schöneres!" Zuletzt schloß R. Elieser, Sohn Jakob, die Reihe der Redenden mit folgenden Worten: „Vernimm und merke auf, Israel, denn heute bist du zum Volke erwählt! (5 M. 27, 9), so redete Moses das Volk an, als er ihm nochmals die Lehren und Wahrheiten Gottes einschärfte. Aber wie paßt wohl der Ausdruck: „heute bist du zum Volke erwählt", da doch bereits vierzig Jahre bald zu Ende waren, seit Israel aus Aegypten gezogen und am Berge Sinai zum Empfang der Gotteslehre gestanden? so werdet ihr fragen. Doch die Antwort darauf ist diese: „Weil sie die Wiederholung der Gotteslehren durch Moses gern und freudig anhörten, wurde es ihnen angerechnet, als wenn sie sich erst damals und nur dadurch werth und würdig eines göttlichen Volkes gezeigt hätten. Freunde in Uscha! mit vieler Liebe und Freundlichkeit habt ihr uns empfangen; Treue und Hingebung war das Werk eurer Pflege und Bewirthung, darum rufe auch ich mit Moses: „Höre und vernimm, Israel, du zeigtest dich an diesen Tagen groß als Volk Gottes!"[1]) Mehreres siehe: „Abschiedsreden", „Leichenreden", und „Predigt".

Derech Erez rabba, דרך ארץ רבה, großer Traktat von dem Sittlichen und: Derech Erez, sutta, דרך ארץ זוטא, kleiner Traktat von dem Sittlichen. Zwei Traktate der praktischen Ethik, zwei Sammlungen von Sentenzen, Aussprüchen und Lebensanweisungen für das sittliche Handeln. Der erste Traktat hat

[1]) Midrasch rabba zum Hohld. voce ססכוני באשישות.

11 Abschnitte, von denen spricht der **erste** von der Ehe und den Eheverboten; ferner über die Ehewahl und die Keuschheit; der **zweite** von den Sündern und den Tugendhaften und dem Geschick jeder Klasse derselben in schöner Parallele. Wichtig ist dieser Abschnitt für die jüdische Religionsgeschichte, da wir hier die verschiedenen Geistesströmungen für und gegen das Gesetz, von denen sich mehrere zu bestimmten Sekten herausgebildet hatten (s. Sekten und Minin), aufgezählt finden. Im Ganzen giebt dieser Abschnitt den 11. Abschnitt der Mischna des Traktats Sanhedrin erweitert und umgearbeitet mit Zusätzen wieder. Der **dritte Abschnitt** kündigt sich als ein Abschnitt von Lehrsprüchen, angeblich des Gesetzeslehrers Ben Asai (s. Simon b. Asai) an und spricht von den Gegenständen, die den Menschen von der Sünde abhalten. Die Ermahnung von R. Jochanan b. S. an seine Schüler auf seinem Krankenbette[1]) wird hier als die des R. Eleasar b. Asaria bezeichnet. Der **vierte Abschnitt** bringt Demuths- und Anstandslehren, sowie von der Verehrung der Lehrer u. a. m. mit Beziehung auf die von Abraham geübte Gastfreundschaft. Der **fünfte** Abschnitt hat die Fortsetzung des vorigen über Freundschaftsbesuche, Abschiede und die Vorsicht bei Aufnahme von Gästen. Der **sechste, siebente, achte u. neunte** vom Benehmen der Gäste im Hause, am Tische, beim Mahle u. a. m. Der **zehnte**: über den Anstand im Bade und der **elfte**: verschiedene Lebensregeln u. a. m. Der **zweite** Traktat zählt 10 Abschnitte, von denen enthält der **erste** Abschnitt die Lehren für den Gelehrten u. a. m.; der **zweite** bis zum **zehnten**: die Fortsetzung von obigen Lehren für Lehrer u. Schüler in ihrem Benehmen unter einander und gegen Andere u. a. m.; der **zehnte** endlich von der messianischen Zeit u. von mehreren Lehren zur Ehewahl und Erwerbsbegründung. Die Abfassung dieser Traktate war nicht vor dem 8. Jahrh., doch waren schon bei den Lehrern des 2. u. 3. Jahrh. n. Sammelwerke von Sittensprüchen unter dem Namen „Hilchoth Derech erez" bekannt; es erwähnen dieselben R. Juda,[2]) ebenso die jerusalemitische Gemara[3]) u. a. m. Mehreres siehe: „Sittenlehre" und „Agadisches Schriftthum".

E.

Ebel. אבל, Trauer, Trauertraktat, mit der nähern Bezeichnung: **Ebel Rabbathi**, אבל רבתי, Großer Trauertraktat, so genannt zum Unterschiede von dem jüngern Trauertraktat: **Ebel Sutarthi**, אבל זוטרתי, Kleiner Trauertraktat.[4]) Sammelwerk halachischer Bestimmungen von Trauerzeremonien, welche die Mischna in nur gedrängter Kürze mittheilt.[5]) Die Behandlung der Leichen und die Haltung der Leidtragenden, s.pec. der zur Trauer Verpflichteten bilden die zwei Hauptbestandtheile desselben Es ist ein der ältesten Trauertraktate, der im Talmud mehrere mal von den Lehrern des 4. Jahrh. n., von R. Papa,[6]) Nafrem b. Papa[7]) und Rab Nachman[8]) zitirt wird und wohl schon aus der Zeit der Tanaim herstammt.[9]) Wir haben dieses Sammelwerk nicht mit dem eines jüngeren Ursprunges, das ebenfalls bald „Ebel Rabbathi,"[10]) bald „Sema-

---

[1]) Berachoth S. 28β. [2]) Berachoth S. 22a. [3]) Jerusch. Sabbath Absch. VI. 2. Ueber die Nennung dieser Schriften bei den Gelehrten der nachtalmudischen Zeit siehe: Zunz, Gottesdienstlich. Vorträge S. 110–111. [4]) Vergl. die ausführliche und äußerst gründliche Monographie über die **Trauertraktate** von Dr. N. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. in seinem Jahrb. Jahrg. I. S. 2–57. [5]) Mischna Moed Katon I. 5. 6; III. 5. 9; Berachoth II. 6. 7; III. 12; Sabbath XXIII. 4. 5; Sanhedrin II. 1. 3; VI. 5. 6; Herajoth II. 5. [6]) Moed Katon S. 26β. [7]) Das. 24a תנא באבל רבתי. Vergl. daselbst den Ausspruch von „Samuel". [8]) Kethuboth תנא באבל רבתי S. 28a. [9]) Daß dieses „Abel Rabbathi" nicht mit unserm Semachoth identisch ist, geht schon daraus hervor daß die von den Amoräern im Talmud gebrachten Zitate sich nicht in Semachoth vorfinden, wie dies N. Brüll nachgewiesen hat. Einen Beweis, daß die Tanain die Bestimmungen des „Ebel Rabbathi" in Moed Katon S. 24a kannten, finde ich in den Zitaten Sebachim S. 100a, Semachoth IV. 9, von R. Tarphon u. Joseph Hakohen. [10]) So in Raschi Kethuboth S. 25a; Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 und in der Aufschrift unseres Semachoth.

choth" (s. weiter) heißt, zu verwechseln,[1]) da dieses eine spätere mit Zusätzen vermehrte Umarbeitung unseres ältern „Ebel Rabbathi" und des jüngern „Ebel Sutarthi" ist.[2]) Unser älteres „Ebel Rabbathi" existirt nicht mehr als selbstständige Schrift, aber eine Menge seiner Bestimmungen sind uns außer denen in der Mischna und der Gemara in dem „Ebel Sutarthi" (s. d. A.) und in Semachoth (s. d. A.), freilich in veränderter Umarbeitung, erhalten. Der Zweck von Anlegung solcher Sammelwerke ging aus einem praktischen Bedürfnisse für die Beerdigungsvereine, die Brüderschaften, die im talmudischen Schriftthum oft genannt werden, hervor.[3])

Ebel Sutarthi, אבל זוטרתי. Kleiner Trauertraktat. Von der Existenz eines kleinen Trauertraktats, der gleichsam ein Auszug des größeren Trauertraktats, Ebel Rabbathi, war, spricht der Gaon Natronai b. Hilai (859—869),[4]) Spätere bringen in ihren Schriften Zitate aus demselben. So Isa Iba Ghajat in seinem Halachoth II. p. 27; Nachmanides in seinem Thorath Haadam S. 5a und 14a; Tanja Nr. 63; Jakob b. Ascher in Tur Joredea 337. 339 u. a. a. O.[5]) Nach denselben enthielt dieser Traktat Vorschriften über Krankenbesuch (s. d. A.), Verhalten bei dem Sterbenden, Behandlung desselben, über Leichenbestattung, Todtentrauer, Auslegung der Gräber, Knochensammlung von den Leichen und deren Beerdigung u. a. m. Von ihm ist Vieles in den spätern Trauertraktat Semachot aufgenommen und umgearbeitet. In den oben erwähnten Zitaten aus ihm kommen Namen der Tanaim (s. d. A.) vor: R. Akiba, Elieser b. Zadok, Jehuda, Josua, Meir, Simon b. Gamliel u. a. m. Die Zeit der Abfassung desselben war wohl nicht vor der Mischna, doch deuten Inhalt und die genannten Lehrer in derselben auf Palästina hin, wo diese Schrift entstanden ist.

Ebel Rabbathi, אבל רבתי,[6]) oder Semachoth, שמחות. Größerer Trauertraktat, im Anhange bei unsern Talmudausgaben von 14 Abschnitten. Der Name „Semachoth", שמחות, Freuden,[7]) ist euphemistisch; man mied die Bezeichnung „Ebel" Trauer, „Trauertraktat" und substituirte dafür die entgegengesetzte Benennung „Semachoth", „Freuden", ein Verfahren, das nicht selten war.[8]) Dieser Trauertraktat zählt 14 Abschnitte und bildet eine Zusammenstellung von Lehren, Gesetzen und Erzählungen aus ältern Werken, die verschieden umgearbeitet wurden und so ihre ursprüngliche Gestalt eingebüßt haben und an Ungenauigkeit leiden.[9]) Diese ältern Werke sind die Mischna, die Mechilta, Sifra und Sifre, ferner die Tosephta, die Gemara, die jerusalemitische u. die babylonische, die Baraithoth in derselben, die Trauertraktate Ebel Rabbathi und Ebel Sutarthi u. a. m. Die Gliederung der Lehren und Sätze, sowie der aufeinanderfolgenden Abschnitte ist nicht streng systematisch, doch läßt sich der Inhalt jedes Abschnittes nach seinen Hauptsätzen in folgenden angeben. Abschnitt I 1—7 von der Agonie bis zum wirklichen Eintritt des Todes, die Behandlung des Sterbenden; das. 7—14, das Verhalten gegen die Leidtragenden. Abschnitt II. 1—7 von dem Selbstmörder (s. d. A.), die Beschäftigung mit dessen Leiche und deren Beerdigung;

---

[1]) Wie dies von Raschi zu Kethuboth S. 25a und Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 geschehen; ebenso noch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 90 und Fürst, Kultur- u. Literaturgesch. S. 216. [2]) Siehe darüber den Artikel „Ebel Rabbathi, Semachoth". [3]) Siehe „Vereinswesen" חברות. [4]) In seiner Respons Chemda Genusa Nr. 90 auf die Frage, was ist Ebel Rabbathi? antwortet er: „Ebel ist ein Traktat, eine Mischna, von Trauergesetzen, von denen die meisten aus 3 Absch. des Mischnatraktats Moed Katon herstammen; es giebt zwei Ebeltraktate, ein größerer und ein kleinerer. [5]) Eine Zusammenstellung dieser Zitate mit erläuternden Parallelen aus andern Schriften hat N. Brüll in seiner schon genannten Monographie S. 10 bis 22, die besser beachtet zu werden verdient. [6]) So bei Raschi u. a m. Siehe oben. [7]) Vergl. Ps. 16. 11 wo der Ausdruck Semachoth, שמחות, vorkommt und im Midrasch das. auf die Seeligkeit nach dem Tode gedeutet wird. [8]) So hat man für „Blinder" die Bezeichnung „Vielsehender" סגי נהור [9]) Interessant sind die von N. Brüll S. 30—37 aufgestellten Parallelstellen aus dem talmudischen Schriftthum zu den Lehren u. Gesetzen in Semachoth, die bei einer neuen correctern Ausgabe unseres Semachoth ein sehr werthvolles Material ausmachen, das seine gute Dienste leisten würde.

das. 7—14 von dem Verhalten gegen die durch das Gericht zum Tode Verurtheilten, die durch die römische Behörde Getödteten oder auf eine andere Art Umgekommenen. Abschnitt III die Angaben der Altersstufen der Sterbenden in Bezug auf das Verhalten gegen dieselben. Abschnitt IV. 1—34 von dem Verhalten des Aaroniden bei den Leichen seiner Angehörigen. In § 9 daselbst wird eines Priesters Joseph erwähnt, der aus übertriebener Strenge sich nicht an seiner gestorbenen Frau verunreinigen mochte, bis er dazu von seinen Genossen gezwungen wurde (ob dies Josephus Flavius gewesen? Es wäre hier doch eine Notiz von ihm, die für ihn ganz u. gar spricht). Abschnitt V 1—16 von den Gesetzen für den zur Trauer Verpflichteten; ebenso von den Gesetzen des Verbannten. Abschnitt VI Fortsetzung von dem Verhalten des Trauernden. Abschnitt VII über die Trauer am Sabbat und Fest in den ersten sieben Trauertagen, sowie des ganzen ersten Monats. Abschnitt VIII von der Leichenfeierlichkeit, der Beerdigung, der Leichenrede, dem Tode der zehn Märtyrer (s. d. A.), dem Tode des Sohnes R. Akibas u. seiner Leichenrede um ihn u. a. m. Der ganze Abschnitt hat Vieles, das für die Geschichte gut verwerthet werden kann. Abschnitt IX die Trauerzeremonie um den Tod der Eltern, der Geschwister, der Lehrer und der Gelehrten. Abschnitt X weitere Gesetze für den zur Trauer Verpflichteten. Abschnitt XI von der Beerdigungspflicht, der Leichenbegleitung, der Todtenklage und der Trauer im Hause des Verstorbenen. Abschnitt XII über den Beginn der Trauer bei Trauernachrichten, die Knochensammlung zur Beerdigung und bei Wiederbeerdigungsfällen. Auch da sind einige interessante Notizen aus früherer Zeit eingestreut, als z. B. von der Ausartung des Sohnes von R. Chanina b. Teradjon u. a. m. Abschnitt XIII weitere Bestimmungen von den Leichenknochensammlungen und die Vorschriften für die, welche dabei beschäftigt sind. Abschnitt XIV von den Gräbern und den Gesetzen der Beerdigungsstätte u. a. m.

Egla Arupha. עגלה ערופה, Mordopfer, die Opferung eines Kalbes durch Genickbrechen. Der Mosaismus, der die Solidarität des Einen für den Andern seinen Bekennern auferlegt und in erster Linie die Aeltesten und die Richter, die Behörde, nicht frei von der Mitschuld an dem Verbrechen ihres Ortes erachtet (s. Bürgschaft), hat folgendes Gesetz über das Auffinden eines Gemordeten, dessen Mörder nicht ermittelt werden kann, aufgestellt. „Wenn ein Erschlagener auf dem Erdreiche gefunden wird, das der Ewige dein Gott dir zum Besitz giebt; auf dem Felde liegend, ohne zu wissen, wer ihn erschlagen. So sollen deine Aeltesten u. deine Richter hinausgehen und messen nach den Städten, die um den Erschlagenen ringsumher sind. Welche Stadt die nächste zum Erschlagenen ist, selbige Stadtältesten sollen ein Rinderkalb nehmen, mit dem noch nicht gearbeitet wurde, das noch an keinem Joche gezogen. Und die Aeltesten derselben Stadt sollen das Kalb hinabbringen in ein steiniges Thal,[1]) das nicht bearbeitet und angebaut wurde, u. dem Kalb in dem Thale das Genick brechen. Sodann treten sie u. alle Aeltesten der Stadt, die am nächsten vom Erschlagenen ist, zusammen, sie waschen ihre Hände über das Kalb, dem im Thale das Genick gebrochen wurde. Darauf sprechen sie: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen. Versöhne, Ewiger, dein Volk Israel, das du erlöst hast, und gestatte kein unschuldiges Blut zu vergießen in der Mitte deines Volkes, und es möge ihnen dieses Blut vergeben werden. Schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte, so du das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehst."[2]) Den weiteren Ausbau dieses Gesetzes hat das talmudische Schriftthum. Es sind drei Akte, von denen hier gesprochen wird: a die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist; b die Angabe der Opfergattung

---

[1]) Nach der Septuaginta, Vulgata, Onkelos u. Pseudojonathan, Josephus (Ant. 1. 4) u. nach dem Talmud; Neuere wollen unter נחל „Strom" u. übersetzen איתן durch: „fortwährend", „unversiegbar", wozu jedoch die Apposition אשר לא יעבד בו nicht paßt. [2]) 5 M. 21. 1—9.

des Ortes und der Weise der Darbringung, sowie der üblichen Liturgie bei derselben. a Die Bestimmung der Stadt. Die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist, soll durch fünf Mitglieder des Synedriums (s. d. A.) aus Jerusalem geschehen. Dieselben begeben sich an den Ort, wo der Erschlagene gefunden wurde, und nehmen die Messungen nach den umliegenden Städten vor. Die Messung beginnt von der Nase des Leichnams. Ist der Kopf von dem Rumpf getrennt, so bringe man den übrigen Körper zum Kopf desselben und nehme alsdann die Messung vor. Die so ermittelte nächste Stadt ist zur Darbringung eines Mordopfers verpflichtet, wozu sie im Weigerungsfalle gezwungen werden kann. Nur Jerusalem und eine Stadt, die kein Gericht hat, oder die von Heiden bewohnt ist; ebenso die an der Grenze Palästinas lag, war hiervon frei. Nach dem Akte der Messung wurde der Ermordete auf der Stelle, wo er liegend gefunden worden, begraben. Wenn zwei Städte gleich nahe von dem Ermordeten liegen, so vereinigen sich beide zur Darbringung dieses Mordopfers. Hiermit war die Funktion der 5 Synedristen beendet. b Die Angabe der Opferungsstätte, des Opfers und die Darbringungsweise. An die Stelle der Synedristen treten jetzt das Gerichtspersonal und die Aeltesten der ermittelten nächstliegenden Stadt. Es wird ein Kalb, das noch kein Joch gezogen und nicht über 2 Jahre alt ist, in ein steiniges Thal von ihnen hinabgeführt, wo demselben das Genick gebrochen wird. Die Stadtältesten waschen darauf ihre Hände und sprechen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, auch unsere Augen haben es nicht gesehen!" Die Priester rufen darauf die Schlußworte: „Versöhne dein Volk Israel, das du erlöst hast u. lasse kein unschuldiges Blut fließen in der Mitte deines Volkes Israel!" „Es wird ihnen vergeben!" lautete die Schlußformel dieser Liturgie. Die Stätte wo diese Opferung vor sich ging, durfte nicht mehr bebaut werden. Dieser Akt war nur für Palästina angeordnet, aber auch da hörte er seit den letzten jüdischen Aufständen gegen Rom vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer auf, wo die Morde durch die Zeloten überhand nahmen.[1]) Ueber die Bedeutung dieses Opfers zitiren wir noch den Ausspruch eines Gesetzeslehrers: „Weshalb sollte dieses Mordopfer in einem steinigen Thal dargebracht werden? Das Gesetz deutete den Grund hierzu an: Es komme das Kalb, das noch keine Früchte getragen (noch kein Junges geboren), und werde geopfert auf einer Stätte, die ebenfalls keine Früchte getragen, (das steinige Thal) und bringe Versöhnung über den, der durch seinen Mord den Mann vom Früchtetragen gestört."[2]) Der hebr. Ausdruck „איתן" als Bezeichnung des נחל wird hier, wie oben angegeben, in der Bedeutung von „hart, steinig" erklärt.[3]) Weiter werden die Worte in dem Bekenntniß der Aeltesten bei der Opferdarbringung: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen" dahin erklärt, daß darin auch das Bekenntniß mitbegriffen war: „Er kam nicht zu uns, daß wir ihn ohne Speise und Trank gehen ließen,"[4]) ferner: „Wir haben ihn nicht gesehen" d. h. er war nicht bei uns, daß wir ihn ohne Geleit entlassen hätten."[5]) Gegenstände der weitern Pflichten der Ortsbehörde gegen die Fremden.

Eleasar Chisma, אלעזר חסמא.[6]) Volks- u. Gesetzeslehrer in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n., Schüler des R. Josua b. Ch. und Kollege des R. Akiba u. a. m. Er gehörte zu denen, die sich auch mit andern Wissenschaften, besonders mit Astronomie (s. d. A.) und Geometrie beschäftigten. Von seinen bedeutenden Leistungen auf diesem Gebiete, sowie von denen des R. Jochanan b. G. sprach R. Josua b. Chananja vor dem Patriarchen R. Gamliel II., wobei er

---

[1]) Mischna Sote Absch. 9 u. Gemara Sote S. 41—48. Maimonides h. Rozeach Absch. 9 u. 10. Vergl. Sifre zu 5 M. 21, 1–9. [2]) Gemara Sote S. 46 a בא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות ויכפר על מי שלא הניח לעשות פירות. [3]) Das. S. 46 β. [4]) Das. S. 45 β in der Mischna וכי עלתה על דעתנו שזקני ביתדין שופכו דמים הן אלא שלא בא על ידינו ופטרנהו בלא מזון. [5]) Das. ולא ראינהו והנחנו בלא לויה. [6]) Nicht „Ben Chisma", nach der richtigen Leseart an den meisten Stellen. Siehe deren Nachweis in Baers Siddur zu Aboth Absch. 3. 22.

nicht unterließ deren große Armuth zu erwähnen. Der Patriarch berief beide darauf zu Aemtern.[1]) Von R. Eleasar zitiren wir die Sprüche: „Die Bestimmungen von den Opfern der Geflügelarten (Tauben u. Vögel) und die Gesetze von den menstruirenden Frauen sind wesentliche Halachoth; Astronomie und Geometrie sind die Nebenfächer der Weisheit."[2]) Er gehörte ganz der Verstandesrichtung an und polemisirte scharf gegen die Mystiker und ihre Prozeduren beim Gebet. „Wer das Schemagebet verrichtet und dabei mit seinen Augen blinzelt, seine Lippen verzerrt und mit seinen Fingern hinzeigt, von dem heißt es: „nicht mich riefst du an, Jacob!"[3])

Eleasar b. Jehuda aus Barthotha אלעזר בן יהודה איש ברתותא.[4]) Volks- u. Gesetzeslehrer im 2. Jahrh. n., in dessen Namen der Patriarch R. Simon ben Gamliel II. Halachoth zitirt.[5]) Von ihm ist die schöne Lehre über Almosen: „Gieb ihm von dem Seinigen, denn Du und das Deinige gehören ihm, denn also heißt es von David: „denn von dir ist Alles und von deiner Hand geben wir dir."[6]) Es war dies ein Wahlspruch für sein Leben; er spendete Almosen auf unbegrenzte Weise; Alles, was er bei sich hatte, gab er hin, sodaß die Almosensammler ihn oft gern mieden und sich vor ihm versteckten.[7]) Mehreres siehe „Tanaim".

Eleasar aus Modein, אלעזר המודעי, siehe diesen Artikel in Abtheilung II dieses Werkes.[8])

Epikuräer, אפיקורוס Entlehnte Bezeichnung einer Klasse von Häretikern, die im talmudischen Schriftthum neben andern daselbst erwähnten genannt wird. Der verschiedene Gebrauch dieses Ausdrucks in der Angabe der darunter zu verstehenden Personen hat die Bedeutung desselben sehr erweitert, aber auch verwirrt und verwischt, so daß seine Erklärung unter den Kommentatoren des Talmuds und den talmudischen Lexikographen zu verschiedenen Meinungen führte. Wir versuchen Klarheit in dieses Chaos dadurch zu bringen, daß wir das Geschichtliche des Gebrauchs dieses Namens nicht außer Acht lassen und auf die Zeiten, in denen derselbe von den Talmudlehrern verwendet wird, achten, um uns die verschiedenen Wandlungen, die in denselben gemacht wurden, zu merken. „Epikur" ist der Name des griechischen Philosophen (in J. 342—270), der die menschliche Glückseligkeit, die er in die Befriedigung der Lust setzt, als das höchste Gut für des Menschen Thun und Lassen aufstellt. Die sinnliche Empfindung, die uns belehrt, was angenehm und unangenehm ist, wird als Kriterium für unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit bezeichnet, um das, was begehrenswerth oder verabscheuungswürdig ist, festzustellen. Es wird von ihm die Sentenz zitirt: „Alles Gute beziehe sich nur auf den Bauch." [9]) Beim Eindringen des Griechenthums nach Asien seit Alexander d. Gr. fand diese Lehre auch unter den Juden Palästinas ihre Anhänger. Das Sirachbuch (s. d. A.) hat uns hiervon an mehreren Stellen berichtet.[10]) Es waren die jüdischen Hellenisten gegen die dieses Buch loszieht, welche dem Epikuräismus huldigten und dem jüdischen Ascetismus den Rücken kehrten. Aus Josephus (s. d. A.), der die Sadducäer mit den Epikuräern in der griechischen Philosophie vergleicht, sowie aus Aboth de R. Nathan, wo in der Erzählung von der Entstehung der Sadducäer dieselben als Anhänger des Epikuräismus geschildert werden, geht soviel hervor, daß diesem Hellenismus der

---

[1]) Horajoth S. 10 a u. b. Vergl. Sifre zu 5 M. § 16. Bei R. Jochanan b. Gudgeda haben wir wohl an R. Jochanan b. Nuri zu denken. [2]) Aboth Absch. 4. 23 קינין ופתחי נדה הן גופי הלכות תקופות וגמטריאות פרפרות לחכמה. [3]) Jesaia 43 22. Joma S 19 β. הקורא את שמע ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתיו ומראה באצבעו עליו הכתוב אומר לא אותי קראת יעקב. [4]) So nach der richtigen Leseart zu Aboth. 3. 8 vergl. das. in Baers Seder Abodath Israel die angegebenen Stellen. [5]) Mischna Orla Absch. 1. 4 [6]) 1 Chr. 29 14. Aboth 3 8. [7]) Gemara Taanith S. 24 a. [8]) Wo irrthümlich statt „Modein" „der Meder" gesetzt ist. [9]) B. Plut. a. a. O. 16. 9. [10]) Sirach 16. 11—17 ist die epikur. Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut du's kannst . . . Bedenke, daß der Tod nicht wartet . . . Entziehe dich keinem frohen Tage und keinem Theil des Guten u. s. w. Vergl. über Mehreres Kap. 18. 1—6.

Sadducäer anhing. Es stimmt dies mit einer Angabe von der Entstehung der Sadducäer aus den Zaddikim, die mit den Hellenisten sich verbanden, um gegen dies Zusammengehen, resp. die Verschmelzung der Zaddikim mit den Chassidim zum Bunde der Pharisäer zu protestiren.[1]) Später bildete sich in Palästina durch den Einfluß der alexandrinischen Philosophie ein Hellenismus aus, der auf die Auflösung des Gesetzes drang und nach seiner Ausweisung aus dem Judenthum in das Christenthum (s. d. A.) einmündete, wo seine Lehre von der Auflösung des Gesetzes, wie dieselbe von Paulus vorgetragen wurde, Aufnahme fand. Wir zitiren darüber eine ältere Stelle aus Sifre zu 4 M. 15. 22—31. „Denn das Wort des Ewigen hat er verachtet" d. i. der Zadduki (Sadducäer) „und meine Gebote zerstörte er" d. i. der Epikuräer."[2]) Der Epikuräer wird hier als der Zerstörer des Gesetzes bezeichnet; es ist der Hellenist, wie er aus dem Alexandrinismus hervorgegangen ist.[3]) Wir haben also unter dem entlehnten Namen „Epikuräer" die Bezeichnung der Klasse von Herätikern der freien (ungebundenen) Denk- und Lebensrichtung, als der jüdischen Hellenisten, die dem Epikuräismus huldigten und auf die Zerstörung des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Sitte drangen. In dieser vollen Bedeutung kommt diese Bezeichnung in der Mischna und in der Tosephta in den Aussprüchen der Lehrer des 1. und 2. Jahrh. n. über das Verhältniß der Herätiker zum Judenthum vor. In der Mischna Sanhedrin 10. 1. heißt es: „Und diese haben keinen Theil an der künftigen Welt: Wer da leugnet die Auferstehung der Todten, behauptet, die Thora sei nicht von Gott und der Epikuräer."[4]) Eine zweite Stelle zitiren wir aus der Tosephta Sanhedrin 13. 5. „Aber die Minin (s. d. A.), die Meschumadim (s. d. A.), die Angeber (Messoroth) und die Epikuräer, sowie die welche die Göttlichkeit der Thora leugnen, die sich von den Wegen der Gemeinde absondern, welche die Auferstehung der Todten in Abrede stellen u. a. m. verfallen den ewigen Höllenstrafen."[5]) Es wird hier der Epikuräer neben den Herätikern aufgezählt; er ist also nicht identisch mit dem Herätiker, der nur ein der Dogmen als z. B. die Auferstehung, die Göttlichkeit der Thora u. s. w. leugnet, wenn auch der Hellenist sich zu denselben nicht bekennt, weil er mit dieser freien Denkrichtung auch die der freien Lebensweise verbindet und sich nicht an dem Gesetze gebunden glaubt. Als Prototyp für das Treiben des Epikuräers wird die Verführungsrede der Schlange zur Uebertretung des Gesetzes[6]) und die Empörung Korahs gegen Moses[7]) angegeben. Wie stark deren Treiben war und wie empfindlich dasselbe die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer getroffen hat, geht aus zwei andern Stellen hervor. Die Mischna Aboth 2. 19. berichtet: R. Elasar lehrte: „Sei fleißig, Thora zu lernen, und verstehe, was du dem Epikuräer zu antworten hast." Es fanden nicht selten auch mit den Epikuräern Religionsgespräche (s. d. A.) statt, und die Volks- und Gesetzeslehrer, die sie zurückzuweisen verstanden, wurden sehr hoch geschätzt. So wird R. Josua b. Chananja (s. d. A.) als tüchtiger Widerleger der Epikuräer gerühmt, sodaß man bei seinem Tode klagte: „Wer wird nun uns gegen die Epikuräer schützen?"[8]) Eine weitere Ausdehnung erhielt der Gebrauch dieses Namens bei den Volks- und Gesetzeslehrern des 3. und 4. Jahrh. n., welche Epikuros „Epikuräer" den nannten, der die Gesetzeslehrer schmäht und sich rücksichtslos über deren Thätigkeit ausspricht und überhaupt sich frech über Sitte und Anstand hinweg setzt. Der Name „Epikuros" אפיקורס, wird hier nicht

---

[1]) S. „Zaddikim" u. „Sadducäer". Auch Frankl Mebo Hamischna S. 14 denkt sich die Sadd. als aus den Hellenisten hervorgegangen. [2]) כי את דבר ה׳ בזה זו צדוקי ואת מצותי הפר זו אפיקורס. [3]) Vergl. hierzu den Artikel „Philo" u. „Religionsphilosophie". Auch Philo eifert gegen den Hellenismus, der die Auflösung des Gesetzes lehrte. [4]) Das. האומר אין תחית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס. [5]) Tos. אבל המינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה והפורשים מדרכי צבור ושכפרו בתחיית המתים גיהנם ננעלת בפניהם ונדונים בה לדורי דורות. Vergl. Gemara S. 17 a wo diese Stelle ebenfalls zitirt wird nach der richtigen Leseart ושכפרו בתורה vergl. Raschi daselbst. [6]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 19 נחם אפיקורס היה. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 (11) S. 27 d רב אמר קרח אפיקורס היה. [8]) Chagiga S. 5 β.

mehr nach seinem griechischen Ursprunge, sondern als ein aramäisches Wort angesehen, und in der Bedeutung von „frei" nach dem aramäischen Stamm „פקר" genommen.[1]) So geben R. Jochanan u. R. Elasar die Erklärung zu „Epikuros" als z. B. die, welche sprechen: „Diese Gelehrten da!" oder „diese Rabbinen!"[2]) Von Rabh u. R. Chanina lautet dieselbe: „Wer da schmäht die Gelehrten."[3]) Dagegen beziehen R. Jochanan u. R. Josua b. Levi „Epikuros" auf den, der anstandslos seine Genossen vor dem Gelehrten verachtet."[4]) Die Lehrer des 4. Jahrh. u. geben diese Bezeichnung noch deutlicher an. So lehrte Rab Joseph; „Epikuros" das sind die, welche sprechen: „Was nützen uns die Rabbanan? für sich haben sie gelesen und für sich haben sie gelernt!"[4]) Abaji geht noch weiter u. hält den schon für einen Epikuros, der Lehren eines Andern zitiert ohne den Namen des Autors anzugeben; Baba,[5]) als z. B. die, welche sagen: „Was nützen uns die Rabbanan, nie haben sie uns den Raben zum Genuß erlaubt, nie den Genuß der Taube verboten!"[6]) Rab Papa: als z. B. die, welche rufen: „diese Rabbanan!"[7]) Rab Nachman: „als z. B. die, welche ihren Rabbi bei seinem Namen (aber nicht Rabbi! rufen)."[8]) Mehreres siehe: „Häretiker," „Hellenisten" „Religionsgespräche" und „Religionsphilosophie."

Erfüllungs- und Erstattungsopfer, שלמים, deutlicher: זבח שלמים; sonst auch: Dankopfer, זבח תודה,[10]) oder: Dankerfüllungsopfer, זבח תודת שלמים,[11]) unrichtig die gewöhnliche Uebertragung: Friedensopfer oder gar Freudenopfer.[12]) I. Name u. Bedeutung. Die hebr. Hauptbenennung dieses Opfers durch „schelamim", שלמים,[13]) von der die Singularform „schelem", שלם, nur einmal vorkommt,[14]) ist verschieden gedeutet worden. Die Einen nehmen dieselbe nach ihrem Stamme שלם in der Kalform, in der Bedeutung von „friedlich sein" oder „ganz, heil sein" und geben sie durch „Friedens- oder Heilsopfer" wieder. So schon die griechische Bibelübersetzung Septuaginta, die dafür εἰρηνικὴ, Friedensopfer oder σωτήριον, Heilsopfer, setzt. Dieselbe Auffassung ist auch im Talmud vertreten.[15]) Dagegen war es erst den jüdischen Exegeten im 11. u. 12. Jahrh. vorbehalten,[16]) die richtige Bedeutung dieses Ausdruckes nachzuweisen. Dieselben erklärten schelamim, שלמים, nach seiner Bedeutung in der Pielform „bezahlen, erstatten, entrichten, erfüllen", daher ist schelamim nur durch „Erfüllungs- oder Erstattungsopfer" wiederzugeben. Wir schließen uns vollständig dieser Erklärung an und weisen hierzu auf die Singularform „schelem", שלם,[17]) hin, wo dieses Wort nicht anders als „Erstattung", „Vergeltung" oder „Erfüllung" heißen kann. Es waren Opfer, die man entweder auf schon empfangene göttliche Wohlthat, oder auf die von Gott erst zu erwartende, zu erflehende Hülfe gelobte oder darbrachte. Zu Erstern gehören die Dankopfer, genannt „Dankerfüllungsopfer", זבח תודת שלמים, und Letztere sind die „Gelübde- und Spendopfer", נדרים ונדבות,[18]) die ebenfalls unter dem Namen „Gelübdeerfüllungsopfer" נדרי שלמיכם oder נדבי שלמיכם, vorkommen. II. Arten derselben, Thiergattung u. ihr Ritual. Erfüllungs- oder Erstattungsopfer, schelamim, wurden dargebracht bei Bundesschließungen, religiöse und weltliche,[19]) bei der Weihung der Priester,[20]) der Weihe und Einsetzung Ahrons und seiner Söhne zu Priestern,[21]) bei der Weihe des Altars (4 M. 7. 11. 89), der Stiftshütte,[22]) und später des Tempels,[23])

[1]) Erubin S. 63 a מתחזי כאפקורותא u. Megilla S. 25β מקום שפקרו המינים. Vergl. Kohut, Aruch, Haschalon voce אפקורוס [2]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 27 d. כהן דאמר אהן ספרי כהן דאמר אילין רבנן. [3]) Sanhedrin S. 99 β. רב אמר זה המבזה ת״ח. [4]) ריב״ל אמר זה המבזה חברו בפני תלמיד חכם [5]) Das. מאי אהני לן רבנן לדידהו קרו לדידהו תני. [6]) Das. ולא אמר הכי אמר מר. [7]) Das. מעולם לא שרי לן עורבא ולא אסרו לן יונה. [8]) Das. כגון דאמר הני רבנן. [9]) Das. זה הקורא רבו בשמו. [10]) 3. M. 22. 20. Ps. 10 7. 22. [11]) 3 M. 7. 13. 15. [12]) Siehe weiter. [13]) 2. M. 20. 24; 32. 5. M. 27. 7. Jos. 8. 31. [14]) Amos 5. 22. [15]) Vergl. Raschi zu 3 M. 3. 1. שמטילים שלום בעולם oder שיש בהם שלום למזבח לכהנים ולבעלים. [16]) Samuel ben Mair, genannt: „Raschbam" zu 4. M. 23. 3 nach Sanhedrin S. 105 a. [17]) Amos 5. 22. [18]) 2. M. 24. 5. [19]) 1 M. 11.15. 1 K. 1.11. [20]) 3 M. 11. 4. [21]) 3. M. 8. 23; 2 M 29. 19. [22]) 3. M. 9. 4. 18; 4. M 7. 17. [23]) 1. K. 8. 63.

nach glücklichen Unternehmungen,[1]) beim Uebergang über den Jordan,[2]) b. Gastmählern,[3]) bei der Uebersiedelung der Bundeslade,[4]) in Begleitung von Gebeten um Entfernung der Kriegsgefahren,[5]) der Pest,[6]) des Zerwürfnisses unter den Stämmen[7]) u. a. m. Man ersieht schon aus dieser Aufzählung, daß die Schelamim nichts anderes als Erfüllungs- oder Erstattungsopfer sind für schon empfangene oder erst zu empfangende göttliche Wohlthaten, deren Grundcharakter die Dankbarkeit gegen Gott und das zuversichtliche Vertrauen auf seine Hülfe ist. Deutlicher noch tritt dies in der Aufzählung der Arten dieser Erfüllungsopfer. Wir nennen von denselben: a. das Dankopfer, תודה; b. das Gelübdeopfer, נדר und c. das Spende- oder das Freiwillige Opfer, נדבה. a. Das Dankopfer wurde im Namen des Volkes am Wochenfest,[8]) auch an den andern Festen,[9]) und bei andern das ganze Volk betreffenden Angelegenheiten dargebracht[10]) Als Privatopfer war es als Aeußerung der Dankbarkeit gegen Gott für empfangene Wohlthaten dem Willen des Einzelnen überlassen.[11]) Die Thiergattung für dieselben waren fehlerloses Rind- oder Kleinvieh beiderlei Geschlechts.[12]) Zum Darbringungsritual gehörten: die Handauflegung, das Schlachten, die Blutsprengung um den Altar, die Abziehung des Felles, das Verbrennen gewisser Fetttheile auf dem Altar.[13]) Von dem Fleische gehörte bei Privatdankopfern den Priestern: die Brust und die Schulterstücke, womit zuvor die vorgeschriebene Hebewendung, תנופה, vorgenommen wurde. Das Uebrige erhielten die Opfernden, das in gemeinsamen Mahle mit Hinzuziehung der Leviten und der Arme von den Familiengliedern derselben in Jerusalem noch an demselben Tage verzehrt wurde. Anders war es bei dem öffentlichen Dankopfer im Namen des Volkes, von dem alle übrigen Fleischtheile dem Priester zufielen. b. Das Gelübdeopfer, נדר. Dasselbe gelobte man zur Erlangung eines Wunsches,[14]) oder zur Entfernung eines Uebels[15]) u. a. m. Dieselben wurden meist erst nach Entfernung des Uebels, als einer Gefahr[16]) oder nach Erlangung des Wunsches[17]) dargebracht. Hierzu rechnen wir noch das Opfer des Nasiräers (s. d. A.) am Vollendungstage seines Gelübdes. Das Opferritual war bei dem Gelübdeopfer, wie bei dem Dankopfer; nur daß hier die Opfernden ihre Opfertheile auch noch am zweiten Tage genießen konnten. Dagegen war es anders bei dem Nasiräeropfer, das aus einem Widder ohne Leibesfehler bestand, von dem zur Hebe u. Wende auch noch der Vorderfuß der rechten Seite gehörte. c. Das freiwillige Opfer, נדבה, das man in Folge freier Anregung ohne vorhergegangene Gelübde brachte. Das Opferritual war hier nicht verschieden von dem Gelübdeopfer. Ueber die diese Opfer begleitenden Brote, siehe: „Opferbrote“.

Erbsünde חטא אדם הראשון. Sünde des ersten Menschen. Das Dogma der Erbsünde, von einer von Adam herrührenden, durch dessen Sündenfall angeerbten, Zeugung fortgepflanzten Sündhaftigkeit des Menschen, wonach er ohne eigenes Verschulden als schon sündhaft und verderbt geboren sein und keine Willensfreiheit und eigene Macht zur Vollführung auch des Guten besitzen soll, das aus der Erzählung 1 M. 1. 8. von dem Sündenfalle Adams hergeleitet wird, ist dem Judenthume fremd, das die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen als eine seiner Grundlehren aufstellt[18]) und ihm vollständig das Vermögen, Werke des Guten und Bösen auszuüben, zuerkennt. Doch stellt die Mystik[19]) im Talmud und Midrasch Lehren auf, welche Anklänge an die Lehre der Erbsünde haben. Es ist nicht uninteressant nachzuweisen, wie weit diese dort und später im Judenthume gelehrt wurde und zur praktischen Geltung gekommen. Die erste Lehre darüber ist von einem Gesetzeslehrer des 3. Jahrh. n. R. Jochanan lehrte: „Die

[1]) 5. M. 27. 7; Jos. 8 31. [2]) daselbst. [3]) 1 S. 3. 11 [4]) 2 S. 6 17. [5]) 1 S. 13. 9. [6]) 2 S. 24. 25. [7]) Richter 21 4. [8]) 3 M. 23. 19. [9]) 4 M. 10. 10. [10]) Siehe oben. [11]) 3 M. 7 1. [12]) 3 M. 3. 1; 6. 9; 4. 18; 22 11; 23. 19; vergl. 2 M. 24. 5. 1 K. 8. 63 [13]) 3 M. 3. 3; 9. [14]) 2 S. 15. 8. 1 M. [15]) Jona 1. 15. [16]) Das. 2. 10. [17]) 1 S. 1. 10. [18]) Siehe Freiheit. [19]) S. d. A. u. „Geheimlehre“.

Schlange, die Eva verführte, warf ein Gift in sie; bei den Israeliten jedoch, die am Berg Sinai (zum Empfang des Gesetzes) dastanden, hörte dieses Gift auf, aber die Heiden, sie standen nicht vor Sinai, verloren dieses Gift nicht."[1]) Dieselbe Lehre wird auch von Rab Joseph wiederholt.[2]) Wir merken, daß hier die Lehre von der Erbsünde anerkannt ist, aber nur für die Heiden. Das Heil oder die Erlösung von der Sünde, die das Christenthum als durch seinen Messias vollbracht, lehrt, wird hier durch die Gesetzgebung auf Sinai längst vollzogen verkündet. Der Ausspruch eines Andern lehrt ebenfalls, daß die Sünde Adams den Tod für sich und seine Nachkommen zur Folge hatte.[3]) So heißt es von einem Dritten: „Vier starben nur in Folge der Verführungssünde der Schlange, d. h. nicht in Folge eigener Sünde, nämlich: Benjamin, Sohn Jakobs, Amram, der Vater Mosis, Isai der Vater Davids und Khileab, Davids Sohn."[4]) Auch von dieser Todesschuld der Erbsünde sollten die Israeliten in Folge des Empfanges des Gesetzes am Sinai frei werden, wenn sie nicht die Sünde des goldenen Kalbes,[5]) nach Andern die Sünde der Auskundschafter[6]) begangen hätten. Die Stelle darüber lautet: „Als Israel Mosis zugerufen hatte: „Wir wollen thun und hören" (2 M. 24), sprach Gott zum Todesengel: „die ganze Welt hast du in deiner Gewalt, aber nicht dieses Volk, denn also heißt es: „Und die ihr dem Ewigen, eurem Gott, anhanget, ihr lebet alle heute (5 M. 4. 5);" ferner: „die Schrift, eine Schrift von Gott, eingegraben (choruth חרות) auf den Tafeln, lies nicht „choruth, eingegraben," sondern „cheruth, frei," frei vom Todesengel, frei vom Joch der Unterwürfigkeit unter fremde Herrschaft, frei von den Leiden; aber als sie im Rath der Auskundschafter sündigten, sprach Gott: „Ihr habt meinen Rath zerstört; ich dachte, ihr sollet Götter sein, ihr alle Söhne des Höchsten, aber nun sterbet ihr wie Adam" (Ps. 82)."[7]) Diesen Lehren gegenüber lassen sich jedoch auch Aussprüche entgegengesetzter Richtung anführen; es sind dies die der Lehrer von der Verstandsrichtung. So lautet eine Gegenlehre: „Kein Tod ohne Sünde, keine Leiden ohne Vergehen."[8]) Die andere: „Er gedenkt der Sünde der Väter an den Kindern (2 M. 20. 6), dies nur, wenn sie an den sündhaften Werken ihrer Väter festhalten, von ihnen nicht lassen."[9]) Die dritte: „Gott schuf den Menschen von dem Obern (dem Himmel) und von dem Untern (der Erde), denn, sprach Gott, erschaffe ich ihn nur von dem Obern, so würde er leben und nie sterben, von dem Untern, so würde er sterben und nicht leben (d. h. ewig leben), doch ich erschaffe ihn von beiden, damit wenn er sündigt, er sterben soll, aber wenn nicht, er ewig leben kann."[10]) Als vierte ist das allegorische Bild des Lehrers R. Simlai (im 3. Jahrh.) von dem Kinde im Mutterleibe, dem beim Eintritt in die Welt eine Gottesstimme zuruft: „Wisse, daß der Heilige, gelobt sei er (Gott) rein ist; ebenso seine Diener, die Engel; auch deine Seele ist rein, die er dir gegeben, bewahre sie in Reinheit, sonst entziehe ich sie dir!"[11]) In diesem Sinne gegen die Lehre der Erbsünde ist das aus der talmudischen Zeit herrührende Gebetsstück: „Gott, meine Seele, die du mir gegeben, ist rein; sie hast du geschaffen, gebildet, mir eingehaucht, und diese bewahrst du in mir und wirst sie einst von mir nehmen!"[12]) Mehreres siehe: „Sünde" und „Sündenfall".

Ethik, philosophische. חכמת דרך ארץ. In dem Artikel „Sittenlehre" haben wir die Ethik des biblischen und talmudischen Schriftthums in ihren Hauptzügen besprochen, hier soll als Ergänzung des Artikels „Religionsphilosophie", wo wir auf einen Artikel „Sittenlehre philosophische" hingewiesen, die Ethik Philos (s.

---

[1]) Aboda Sara S. 22 β. [2]) Sabbath S. 146 a. בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן. [3]) Midr. r 1 M. Absch. 15 מות תמות לו ודורותיו. [4]) Sabbath S. 55 β. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) Midr. rabba 4 M. Absch. 16. [8]) אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון. [9]) Sanhedrin S. 27 β. כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם vergl Targum Onkelos zu 2 M. 20. 6 [10]) Midr. rabba 1 M. Absch. 14. [11]) Nidda S. 30 β. Midr. rabba 3 M. Absch. 14. [12]) Siehe: „Seele".

d. A.), des Repräsentanten der jüdisch alexandrinischen Philosophie, in ihrem Verhältniß zu den ethischen Lehren der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina und Babylonien bis gegen das Ende des 5. Jahrh. n. behandelt werden. Eine für die Ethik eigens abgefaßte Schrift findet sich nicht unter den Schriften Philos, dagegen sind ihre Themen an verschiedenen Stellen in denselben ausführlich behandelt, sodaß es nur des Zusammenstellens bedarf, um den Organismus der philonischen Ethik vor sich zu haben. Dieselbe hat die Vollendung des religiösen Lebens zu ihrem Ziele, aber diese ist der Hauptsache nach nicht, wie in der Bibel, die auf das Leben gerichtete menschliche Thätigkeit,[1]) sondern die Abkehr vom Leben, die Abwendung von allem Weltlichen, die strenge Entsagung, das Aufgeben alles Irdischen und das völlige Aufgehen in Gott, die göttliche Erkenntniß, die innere Beschauung und die Versenkung der menschlichen Seele in die Allseele Gottes. Auch die Tugenden der philonischen Ethik sind nicht, wie die biblischen, die fürs Leben und für die Welt zu vollziehenden edlen Werke, sondern innere Eigenschaften, Seelenfertigkeiten, Geistesvollendungen. Woher diese Verschiedenheit? Den Grund derselben haben wir in der Anthropologie Philos zu suchen, in seinen Lehren von „Seele u. Leib", in denen er meist den philosophischen Anschauungen Platos und der Stoa gefolgt ist, ohne zu bedenken, daß diese so gewonnenen Resultate nicht immer mit den Lehren und den Anschauungen der Bibel in Einklang zu bringen sind. Wir müssen daher zur klareren Verständniß der philonischen Ethik auf diese anthropologischen Lehren zurückgreifen und sie hier vorausschicken. a. Seele und Leib. Die Seele ist nach Philo eine göttl. Kraft, ein Theil Gottes,[2]) ein Ausfluß aus Gott, gleich den Engeln eine Theilkraft des Logos.[3]) „Wie könnte denn der Geist, sagt er, ein kleines Ding, eingeschlossen im Herzen oder im Gehirn, die Größe der Welt und des Himmels fassen, wenn er nicht ein Bruchstück der göttl. Seele wäre?"[4]) Auf einer andern Stelle lesen wir bei ihm: „Gott hauchte dem Menschen einen lebendigen Odem ein" (1 M.), diese Worte sind so zuverstehen, ein Theil seiner seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewendet.[5]) Philo weicht darin von den biblischen Angaben ab, welche die Seele gleich andern Wesen der Schöpfung durch Gott geschaffen halten.[6]) Der Leib, lehrt er, ist die Stätte des Bösen,[7]) der Begierden u. der Leidenschaften,[8]) der Quell des Unfriedens.[9]) So ist er für die Seele ein Uebel,[10]) ein Kerker, aus dem er sich wegsehnt, wie Israel aus Aegypten;[11]) ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt,[12]) ein Grab oder ein Sarg.[13]) Ihre Verbindung mit dem Leib ist eine Befleckung, wo keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist.[14]) Erst nach dem Tode erwacht der Mensch zum neuen Leben.[15]) Die Verheißung Gottes an Jacob (1 M. 28. 15) wird hier auf diese Rückkehr der Seele gedeutet: „Sie hat den himmlischen Raum verlassen und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott wieder diejenigen zurück, die ihm wohlgefallen."[16]) So heißt der Leib bildlich Aegypten, in dem der wahre Weise nicht wohnen darf;[17]) die Erde, die Abraham verlassen soll[18]) u. a. m. Daß auch diese Darstellung eine antibiblische ist, haben wir in dem Artikel „Geist u. Leib" nachgewiesen. b. Die Sinnlichkeit und die Vernunft. Die Sinnlichkeit als die dem Leiblichen und Irdischen zugewendete Seite der menschlichen Seele nennt er „Erde",[19]) und als unvernünftiger Theil derselben heißt sie „Gras", die Nahrung der unver-

[1]) Siehe den Artikel „Sittenlehre" [2]) So in Philo, qu. det. pot. ins. 208 unten M.; ferner de somniis I. V. 18. Pf, wo sie *ἀπόσπασμα θεῖον* genannt wird. [3]) Das qu. de. s. im. 279. M. [4]) Das qu. det. pot. insid. sol. 208 unten M. I. [5]) Das. de mundi opif. III. 30. Pf. [6]) Siehe: „Seele", „Geist", „Geist u. Leib", „Leib". [7]) Leg. alleg. III. 22 M. [8]) De migr Apr. III. 414 Pf.; ferner quis rer. divin. haeres sit 118. Pf. [9]) De ebrietate III. 211. Pf. [10]) Qu. det. pot. 210. M. [11]) De ebrietate 572. M. qu. rer. divin 6. 515. M. [12]) Leg. alleg. I. Schl. III. 100 M. de gigant 264 M. [13]) Migr. Abr. 458 M. [14]) L. alleg. III. 95. M. [15]) Migr. Abr. 458. M. [16]) De somniis V. 82. Pf. [17]) Leg. Alleg. II. 19. M. [18]) De migr. Abr. I. M. [19]) Philo Leg. alleg. I. 1. (I. 43) M.

nünftigen Thiere,[1]) ebenso „Esel" ὄνος, eine Bezeichnung, die sich auch bei den jüdischen Mystikern durch חומרי, eselhaft, sinnlich, wiederfindet.[2]) Ihr Sitz ist im Leibe,[3]) sie vermittelt durch ihre 5 Organe jede sinnliche Erkenntniß,[4]) doch ist sie für die höhere Erkenntniß etwas Störendes, sie schwindet, sobald die reine Vernunft erwacht,[5]) ihre Verbindung mit der Vernunft ist schädlich, denn sie öffnet ihre Mündungen, um den Verstand durch die Einströmung sinnlicher Dinge überfluthen zu lassen.[6]) Der Mensch verläßt (nach einem bibl. Bilde 1 M. 2. 14) des Weibes (der Sinnlichkeit) wegen seinen Vater (Gott) und seine Mutter (die Weisheit) und hängt ganz an der Sinnlichkeit (Leg. alleg. II. 14. M.). Der Weise soll daher auch sie, wie oben den Leib verlassen.[7]) In der Schädlichkeit ihres Wesens ist sie vorbildlich gezeichnet in den Töchtern Moabs (4 M. 21. 19), von denen das Feuer der Leidenschaft ausgeht,[8]) und in Mirjam (4 M. 12. 14), die sich gegen Moses, d. h. gegen die höhere Natur der Seele, auflehnt.[9]) Die Vernunft dagegen, als die den himmlischen Dingen zugewandte Seite der Seele, ist der Hauch, den Gott (1 M. 2. 7) dem Menschen als die wahrhafte Lebenskraft einblies,[10]) der ihr eigentliches Wesen bildet,[11]) vermöge dessen wir zur Erk. Gottes gelangen und uns in den Himmel erheben können.[12]) c. Die Affekte und die Lust. Die Affekte (πάθοι) sind die Geburt der Sinnlichkeit, durch welche die Lust, ἡδονή, erzeugt wird.[13]) Aegypten gilt auch da als das Land der Sinnlichkeit und der Affekte. Letztere wenden sich gegen Erstere, um die Seele zu zerrütten. Allegorisch ist dieses in 1 M. 14. 1., in dem Kampf der 4 gegen die 5 Könige angedeutet, erstere sind die 4 Affekte und letztere sind die 5 Sinne.[14]) Auch sie haben ihre symbolische Typen in der Bibel. Die schädlichen Affekte (πάθοι) in Amalek (s. d. A.), denn sie sind ein die Seele würgendes Volk;[15]) in Syrien, Aram, als der sich gegen die Seele erhebenden Macht;[16]) in den wilden Thieren (1 M. 3. 10); den Töchtern des Menschen (1 M. 6. 4), die sich mit den abgefallenen Geistern verbinden. Die Lust, ἡδονή, ist der lüsterne Genuß des Sinnlichen oder das Verlangen nach demselben. Die Schlange ist das Symbol der Lust. Wie sie auf der Erde kriecht, Erde frißt,[17]) den Menschen beißt,[18]) denselben täuscht[19]) u. a. m., ist sie das Bild der Lust zur Verführung des Menschen.[20]) Die Seele wird durch die Reizmittel der sinnlichen Vergnügungen angelockt und gewinnt die Sinnlichkeit lieb.[21]) Auch diese Lehren von der Sinnlichkeit und ihren Affekten hat bei den Volkslehrern der Juden in Palästina ihre Gegner gefunden, welche im Gegensatze zu denselben die Sinnlichkeit ebenfalls als von Gott geschaffen erklären, daher an sich nichts Böses haben kann, ja insofern sie zur Erhaltung der Welt treibt, zu den guten Gegenständen der Schöpfung zu zählen sind. Auch hier sind es wieder die jüdischen Mystiker und die spätern Kabbalisten, die ähnliche Lehren haben. Wir verweisen darüber auf den Artikel „Triebe, böse und gute" in Abtheilung II dieser Real-Encyclopädie. Es genügt, um die Grundlagen der Ethik Philos nachweisen zu können. Seine Anthropologie ist der Boden seiner Ethik. Die Scheu vor dem Sinnlichen hatte zur Folge, daß er auf äußere

---

[1]) Das. 1. 10. [2]) Das. de migr. Abr. 39 M. [3]) Das. 34 M. [4]) Leg. Alleg. III. 18. M. [5]) Das II. 8. [6]) Das. II. 14. quod det. pot. insid. 27 M. [7]) De migr. Abr. 2. [8]) Leg. alleg. III. 82. [9]) Das. II. 17. III. 33. 34. [10]) Das. I. 12. M. [11]) Quod de pot. insid. 22. [12]) Das. 23. Leg. alleg. I. 13. quod det. pot. insid. 24. [13]) De migr. Abr. 14. M. [14]) Congr. erud grat. 17. M. d. Abr. 40. [15]) Leg. alleg. III. 66. M. [16]) Das. 6. M. [17]) 1 M. 3. 14. [18]) 5 M. 8. 15. [19]) 1 M. 3. 13. [20]) Leg. alleg. II. 18. III. 20. de opif. III. 56. de agricult. 22. M. Nach andern Stellen erweitert sich dieses Bild. Die Schlange ringelt sich fünffach nach der Zahl der 5 Sinne, sie ist buntfarbig, denn vielfach sind die Genüsse des Auges, des Ohres u. s. w. (Leg. alleg. II. 18. 19; sie frißt Staub, denn sie hat nur irdische Genüsse (opif. III. 56); sie ist der Feind des Menschen (1 M. 3. 14), denn sie stellt den Menschen nach, auch wenn er sich aus Aegypten, dem Lande des Leibes, in die Einsamkeit flüchtet, denn auch dort ist sie 5 M. 8. 15. Leg. alleg. II. 21. [21]) De poster is. Caini 40. M.

Werke einen geringen Werth legte und als Hauptziel die Erkenntniß betrachtete. Den Satz: „Die Tugend kann nicht bloß theoretisch bleiben, sondern muß geübt werden" erkennt auch er an, aber nur in Bezug auf die Erkenntniß und die sittliche Hebung des innern Menschen.[1]) Wir gehen nun zur Darstellung seiner Ethik über. 1. Die Ethik im Allgemeinen. a. Böses und Gutes. Der Ursprung und die Stätte des Bösen und Guten werden in der Bibel nicht in die Materie, in die Welt, oder in den menschlichen Leib gesetzt, sondern in des Menschen Thun und Lassen gefunden. Die Gegenstände der Welt sind an sich weder böse noch gut, sie werden dies erst durch die Thätigkeit des Menschen, in Folge ihres Gebrauchs und ihrer Verwendung durch ihn.[2]) Es hängt diese Lehre mit der Annahme der Schöpfung aus „Nichts" (s. d. A.) zusammen, nach welcher die Welt und ihre Wesen nicht durch einen Urstoff entstanden, sondern durch Gott geschaffen wurden, daher von Natur nicht böse sein können. Anders war dies bei Philo, der den griechischen Philosophen in der Annahme von einer Urmaterie (Urstoffe) bei der Schöpfung gefolgt ist: er setzt daher gleich ihnen das Böse in die Materie, in die sinnliche Welt. „Der menschliche Leib und die durch ihn gezeugte Sinnlichkeit mit deren Affekten und Lüsten bezeichnet er als Quell des Bösen."[3]) Es ist nicht uninteressant, wie er diese Lehre vom Bösen durch allegorische Deutungen in der Bibel auffindet. So deutet er den Befehl an Abraham: „Ziehe hinweg aus deinem Lande (1. M. 12. 1)" d. h. fliehe den Körper, dieses durch und durch unreine Gefängniß, die Lüste u. die Begierden des Fleisches, die gleichsam die Gefängnißwärter sind."[4]) Ferner enthält die Verheißung 1. M. 15. 13. die Lehre, daß der Fromme den Leib als ein fremdes Land ansehen soll; ferner daß die Knechtschaft, die Unterdrückung u. die Demüthigung der Seele ihren Grund in der irdischen Wohnung des Leibes hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln."[5]) Die 400 J. der Knechtschaft in Aegypten deuten die Zahl der vier Hauptaffekten an, der Wollust, der Begierde, der Traurigkeit und der Furcht und deren Herrschaft über den Menschen. Durch die Wollust wird der Mensch aufgeblasen und übermüthig; unter der Begierde zieht die Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein und plagt sie durch trügerische Hoffnungen; sie dürstet fortwährend und kann ihren Durst nicht löschen, sodaß sie tantalische Schmerzen zu erdulden hat: in Folge der Traurigkeit wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt, sie gleicht einem Baume, von dem die Blüthen und die Blätter sinken; unter der Herrschaft der Furcht vermag Niemand zu bleiben, in schleuniger Flucht ist seine Rettung."[6]) Eine Zeichnung der stürmenden Leidenschaften im Menschen findet er in der alleg. Auffassung von 2. M. 32. 17. „Unser Inneres sagt er, ist bald ruhig, bald in großem Sturm und Lärm. Die Ruhe ist der tiefe Frieden, der Lärm der zerstörende Krieg. Der Oberaufseher der Dinge, Moses, der Geist, ruft: Ist Streit im Lager? So die vernunftlosen Triebe im Bunde mit den Leidenschaften Getümmel in der Seele erregen, ist Krieg, Bürgerkrieg."[7]) Das Gute, das ebenfalls nach der Bibel als nur durch den Menschen zu vollbringen sei, lehrte er im Gegensatze hierzu, kann nicht durch den Menschen sondern allein von Gott kommen. Der Mensch vermag nur Böses zu vollziehen.[8]) Gott pflanzt die Tugenden in die menschliche Seele, durch die das Gute vollzogen wird.[9]) Es wäre eine Anmaßung, wollte sich der Mensch selbst dieselben zuschreiben, sich einbilden selbst das Gute vollbringen zu können.[10]) Es läuft hier alles auf die Lehre von den göttl. Gnadenmitteln und deren Bedürftigkeit für den Menschen aus, die im Christenthum durch Paulus zu einem Haupt-

[1]) Leg. alleg. I 54. M. [2]) Siehe in Abtheilung I. die Artikel „Böses" und „Gutes". [3]) Philo, qu. rer. divin h. 515. M. Siehe oben [4]) Das. de migrat. Abr. III. 414 Pf. [5]) Philo quis rer. divin. haeres tit. IV. 118 Pf. [6]) Daselbst. [7]) De ebrietate III 214 Pf. [8]) De profugis IV. 238. Das. III. 110. Pf. [9]) Leg. alleg. I. 148. Pf. cherubim. [10]) De cherubim II. 24. Pf. Leg. alleg. I. 166. Pf. de somniis V. 144. Pf.

dogma wurde und in Philo ihren Vorläufer hatte.[1]) Die Proteste dagegen von Seiten der Volks- und Gesetzeslehrer haben wir in den Artikeln: „Religionsphilosophie," „Böses", „Gutes", „Freiheit", „Buße," „Besserung", „Bekehrung" gebracht und wollen dieselben hier nicht wiederholen. b. Die menschliche Willensfreiheit. In strengem Gegensatz zu dem Bisherigen ist Philos Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, die ganz im Sinne der biblischen ist. So lehrte er: „Der Mensch ist aus demselben Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deshalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, sind für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzug, soviel der Mensch davon fassen konnte, theilnehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig, denn Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber der Mensch allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, wofür er auch bestraft wird."[2]) Auf einer andern Stelle sagt er: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht (1. M. 2. 7), denn wäre dem M. nicht das wahre Leben eingegeben worden, und wäre er also der Tugend unfähig gewesen, so hätte er für seine Sünden bestraft, sagen können, er wäre ungerecht bestraft; Gott selbst sei an seinen Vergehungen schuld, weil er ihm die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen, denn Fehler ohne Freiheit seien keine Fehler." Auch die Mittel zum Schutz und zur Erhaltung der Freiheit werden ganz im bibl. Sinne angegeben. Wie die Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina die Sätze aufstellen: „Es giebt keinen Freien als den, der sich mit der Gotteslehre beschäftigt;"[4]) „So lange der Mensch sich mit der Gotteslehre u. der Vollziehung der Liebeswerke beschäftigt, hat er den Trieb zum Bösen in seiner Gewalt, sonst ist er in dessen Macht,"[5]) so lehrt Philo: „Wer nach dem göttl. Gesetz lebt, wer sich von der göttl. Vernunft bestimmen und leiten läßt, ist frei."[6]) Es ist unzweifelhaft, daß er hier den jüdischen Lehren gefolgt ist, die mit seinen obigen Lehren vom Bösen und Guten unvereinbar sind. c. Sünde, Sündhaftigkeit und Sündenfall. In den Lehren von der Sünde steht Philo in der Mitte zwischen der biblischen Lehre von der menschlichen Freiheit, die er, wie bereits angegeben, zur seinigen gemacht hat, und der Annahme, der menschliche Leib sei die Stätte des Bösen. Er sagt, daß die Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe die Reinheit ihrer Natur verloren habe,[7]) allen Gebornen sei vermöge ihres Eintrittes in die Welt die Sünde gleichsam angeboren.[8]) In Folge dessen könne Niemand frei von Sünden bleiben.[9]) Ausführlich hören wir ihn: „Der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Bösen; durch seine Ammen, seine Eltern und Lehrer, durch geschriebene und ungeschriebene Gesetze, aber auch ohne diese Lehrer sei seine Natur von selbst zum Bösen geneigt, sodaß er unter dem üppigen Anwuchse dem Laster beinahe erliege, denn, sagt die Schrift (1. M. 8. 21.)", das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf."[10]) Auf einer andern Stelle sagt er: Jedem Gebornen kleben, so gut er auch sein mag, insofern er geboren ist, Sündhaftigkeit an, deren wegen

[1]) Wir wollen auch hier seine Nachweise dieser Lehre in der Bibel zitiren In Leg. alleg. I. 148 Pf. deutet er die Stelle in 5 M. 16. 21 und sagt: „Wie kommt es, daß einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen verboten ist? Wie ist dieses zu erklären? Also: „Gott kommt es zu, Tugenden in die Seele anzubauen und zu pflanzen. Aber selbstgefällig und gottlos ist der Geist, welcher wähnt, er sei Gott gleich und handle, da er nur zum Leiden geschaffen ist, während Gott allein es ist, der in die Seele das Gute pflanzt und säet. Daher ist auch der gottlos, der da sagt: ich pflanze. Du pflanzest nicht, sondern Gott!" In de Cherubim II. 24 Pf.: „Wodurch werden die Tugenden in der Seele erzeugt? Nicht durch einen Menschen, denn sie sind nicht irdischer Art, ebensowenig erzeugen sie sich durch eigene Kraft. Wer anders ist es nun, der das Gute in uns aussäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott." [2]) Quod Deus sit immutabilis II. 408 Pf. [3]) Leg. alleg. I. 142 Pf. [4]) Aboth 6. 2. [5]) Aboda Sara S. 5. [6]) Quod omnis. prob. lieber p. 872 Pf. [7]) De gigantib. 3. de plant. 4. de somn. I. 22 M. [8]) Vita Mosis III. 157. M. [9]) De migr. Abr. 456 M. u. de congr. quaer. erud. gr. 551 M. [10]) Quis rerum divin. haeres sit IV. 132 Pf.

man die Gottheit versöhnen muß, damit sie nicht ihre Strafen verhänge!"[1]) Deutlicher: „Zahllos sind die Verunreinigungen der Seele, die Niemand abzuwaschen vermag. Denn nothwendig bleiben in Jedem angeborene Fehler zurück, die man wohl vermindern, aber nicht ganz entfernen kann. Daher suche keinen ganz Reinen und Guten im menschlichen Leben. — Die Abwesenheit des Lasters genüge Dir, denn vollkommener Besitz der Tugenden ist einem Menschen, wie wir sind, nicht gegeben." Wir haben in diesen Aussprüchen durchaus nicht die Lehre von der Erbsünde, nicht die Lehre der heidnischen *ἀνάγκη*, daß der Mensch zur Sünde gezwungen sei und sich über sie nicht erheben und ihrer enthalten könne. Vielmehr spricht er an mehreren Stellen, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit sich der Sünde zu enthalten vermag. Wenn Philo anderwärts [2]) sagt, daß bei dem sterblichen Geschlechte die Unterlassung der Sünde der Tugend gleich gerechnet werden müsse, so ist darin jedenfalls das Geständniß der Möglichkeit der Sündenunterlassung ausgesprochen.[3]) In Bezug auf die Willensfreiheit lautet seine Lehre, daß der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme. So spricht er von zweierlei Menschen, von solchen, die im Geiste und der Tugend leben, und von denen im Sinnlichen. Letztern legt er den Namen „Damaskus" (1 M. 15. 2) bei d. h. „Blut des Sackes,"[4]) denn „Sack" deutet auf den Leib und „Blut" auf das thierische Leben. „Die Seelen der Einen, sagt er ferner, steigen in den Leib wie in einen Fluß und werden von ihm im gewaltigen Wirbel fortgerissen. Sie verachten die Weisheit und suchen nur solche Beschäftigung, die sich auf den Leib oder auf irdische Dinge beziehen. Aber die der Andern, es sind die Seelen der Philosophen, trachten dem Leibe abzusterben, damit sie des unvergänglichen Lebens bei dem Ewigen theilhaftig werden.[5]) Endlich unterscheidet er drei Arten von Menschen, irdische, himmlische und göttliche. Erstere sind die, welche den sinnlichen Freuden nachjagen; die Zweiten die, welche der Kunst u. der Wissenschaft ergeben sind, und zu den Dritten gehören die Priester und Propheten, die nicht Theil haben wollen an dem Bürgerrecht dieser Welt, sondern alles Sinnliche überfliegend, in die Welt des Geistes sich begeben."[6]) So erkennt Philo vollständig dem Menschen das Vermögen zu, sich über die Sünde zu erheben und sich der Tugend zuzuwenden, eine Annahme, mit der er ganz auf biblischem Boden steht, aber dadurch im Widerspruch mit seiner obigen Lehre tritt, daß der Mensch das Gute nicht zu vollbringen vermag. d. Die Tugenden, das höchste Gut. Die Mittel u. die Wege zur sittlichen Vollendung des Menschen und zu dessen Glückseligkeit stellt der Mosaismus Lehren und Gesetze auf (s. Lehre u. Gesetz), die im Leben unter den Menschen ihre Verwirklichung finden sollen. Hauptgesetze, unter die die andern sich gruppiren, werden nicht angegeben. Erst in der nachbiblischen Zeit werden von den Volks- und Gesetzeslehrern Hauptgesetze aufgestellt. So von Hillel und Akiba, die Nächstenliebe[7]), von Ben Asai die Entwickelung des Menschen [8]), von Abba Saul (s. d. A.) die Nachahmung Gottes, die Gottähnlichkeit.[9]) Philo stellt das Aufgehen in Gott als das höchste Gut auf und nennt die Nachahmung Gottes, das „Gottähnlichwerden" als ihr erstes Gebot, die Gestalt ihrer Verwirklichung. Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen, er hat die Bestimmung, ihm immer ähnlicher zu werden.[10]) Auf einer andern Stelle: „Des Menschen höchst wichtige Vorschrift ist, nach Kräften Gott nachzuahmen und keine Gelegenheit,

---

[1]) De vita Mosis II. 157 M. ebenso in de victimis II. 249. M. [2]) De nominum mutatione IV. 342 Pf. [3]) De congr. quaer erud. gr. 531 M. [4]) Quis. rer. divin. haeres sit IV. 25 Pf. Nach der Zerlegung des hebr. דמשק in דם „Blut" u. שק „Sack". [5]) De gigant. 3. de sacrif. Ab. et Cain 1. 2 M. [6]) De gigantibus II. 381 Pf. [7]) Siehe: „Hillel" u. „Akiba R." [8]) Siehe „Ben Asai". [9]) Siehe mehr in den Artikeln „Nächstenliebe", „Einheit, Gottes", „Lehre u. Gesetz", „Dogma", „Religionsphilosophie". [10]) De migratione Abr. III. 470 Pf. de caritate II. 404 M. de decalogo II. 197 M.

Gott ähnlich zu werden, vorüber gehen zu lassen.[1]) Wir zitiren ferner darüber: „Adam habe (im Stande der Unschuld) Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan; auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, u. auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen." [2]) Die Tugend selbst definirt er als eine Fähigkeit zur Unterwerfung des Sinnlichen unter die Vernunft [3]), sie ist nur im Geiste zu suchen.[4]) Eine andere Begriffsbestimmung der Tugend ist bei ihm die von den Stoikern entlehnte: „der Natur gemäß zu leben" d. h., nach den von Gott in des M. Seele gepflanzten Tugenden.[5]) Endlich nennt er die Weisheit die Mutter der Tugenden.[6]) Die Zahl der Tugenden wird von ihm an mehreren Stellen verschieden angegeben. Er nennt erst nach der stoischen Eintheilung vier Kardinaltugenden: Die Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*; die Mäßigung *σωφροσύνη*; die Einsicht, *φρόνησις* und die Tapferkeit, *ἀνδρεία*, die er symbolisch in den vier Strömen des Paradieses angedeutet findet.[7]) Das Paradies gilt symbolisch als die götliche Weisheit *σοφία τοὺ θεοῦ* auch *λόγος τοῦ θεοῦ*. Der große Hauptfluß, aus dem die vier andern Flüsse entspringen, ist das Bild der Grund= oder Haupttugend, aus der die v i e r andern hervorgehen.[8]) Neben diesen vier Haupttugenden nennt er noch mehrere andere. Es sind dies: 1. die Hoffnung, *ἐλπις*, und zwar die Hoffnung auf Gott, als deren Typus er den Enos (s. d. A.) aufstellt,[9]) 2. die Buße *μετάνοια*, die ihn lehrt, der Ungerechtigkeit zu entsagen und sich der Gerechtigkeit und Mäßigung hinzugeben, wodurch der Mensch die Versetzung an einen Ort der Einsamkeit erlangt, ein Typus dafür ist die bibl. Person Henoch (1. M. 12. 1); [10]) 3. Der Glaube, *πίστις*, als nothwendig zur Erkenntniß Gottes;[11]) er ist das feste Vertrauen auf Gott im Gegensatze des Zweifels,[12]) den Philo als die vollendetste der Tugenden betrachtet.[13]) Als Vorbild gilt Abraham unter Hinweisung auf 1. M. 12. 1. und 15. 6.[14]) Weiter nennt er die Frömmigkeit und Heiligkeit gegen Gott; die Liebe und die Gerechtigkeit gegen die Menschen als die Tugenden, die im Mosaismus die Grundgesetze sind, auf die sich die andern zurückführen lassen.[15]) D i e E t h i k i m B e s o n d e r n. Mit der letzt oben zitirten Lehre Philos von den zwei Grundtugenden im Gesetz sind wir bereits in das Gebiet der speziellen Ethik angelangt. Dieselbe hat im Einzelnen die Angabe der Mittel und Wege zur sittl. Vollendung zu ihrem Gegenstande. Im Mosaismus sind hierzu die Gesetze des Menschen zum Menschen, welche die sittliche Thätigkeit in ihren verschiedenen Abstufungen angeben. Auch Philo hat diese Gesetze in mehreren Schriften behandelt,[16]) aber er legt bekannt=

---

[1]) De humanitate III. de migratione Abr. III. 40. [2]) De mundi opif. I. 98 Pf. [3]) De confus. lingu. III. 574 Pf. [4]) De nobilitate II 457 M. [5]) De migratione Abr. III. 470 Pf. „Es heißt von Abraham (1 M. 12. 4), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiermit sei jene von den Philosophen gepriesene Vorschrift gem int „der Natur gemäß zu leben". Erreicht werde diese Regel, wenn der Mensch die Tugendbahn betritt, so er der reinen Vernunft und Gott folgt; sich seiner Gebote erinnert und alle in Wort und That verwirklicht. [6]) De fortitudine II. 377 M. „Es giebt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberfluß an äußern Gütern besteht und den geistigen. Diesen letzteren verschafft die Weisheit durch wissenschaftliche, sittliche und physische Lehrsätze, aus denen sodann die Tugenden hervorblühen." [7]) Leg. alleg. I. 56 M. Von diesen vier Grundtugenden spricht schon das apokr. Buch der Weisheit. [8]) Leg. alleg. I. 19 M. de somniis II. 37, das. 19. Vergl. 4. B. der Makkab., daß das Gesetz die vier Kardinaltugenden lehre. Siehe weiter. [9]) De praemiis II. 409 M. u. 412. Indem er die Worte 1 M. 4. 26 אז הוחל gleich = „damals hoffte man" nimmt und הוחל von יחל „hoffen" herleitet. [10]) Das. [11]) De ebrietate III. 266 Pf. [12]) De confusione lingu. II. 328 Pf. [13]) Quis rer. divin. haeres sit IV. 40 Pf. [14]) De migr. Abr. V. 346 Pf. [15]) De Septenario II. 28? M. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit u. Heiligkeit im Verhältniß zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugenden enthält unzählige andere unter sich." [16]) Siehe: in „Philo" die Aufzählung seiner Schriften, von denen wir hier besonders seine Schrift de caritate oder de humanitate hervorheben. Diese Schrift ist jüngst von Dr. M. Friedländer in Wien ins Deutsche übersetzt worden, die mehr gelesen zu werden verdient.

lich auf die äußere Thätigkeit einen nur geringen Werth,[1]) als daß er diese allein als die einzigen Mittel zur sittl. Vollendung des Menschen bezeichnen sollte. Er nennt daher drei Wege. 1. Die Lehre oder den Unterricht, μάθησις διδασκαλία; 2. Die Uebung oder die Entsagung, ἄσκησις und 3. die Güte der Natur, εὐφυΐα ὁσιότης[2]). Als biblische Vorbilder dafür gelten ihm die drei Stammväter, so daß Abraham den Weg durch die Lehre; Isaak den durch die Güte der Natur und Jakob den durch die Uebung vertritt.[3]) Von diesen drei Methoden wird der letzten, der durch die Natur[4]) u. von den zwei ersten der ersten, der durch die Lehre, der Vorzug gegeben, weil bei der Askese oft Ermüdung u. Unterbrechung eher eintritt.[5]) Die durch die Natur ist die vorzüglichste, weil sie bald vollendet ist u. nicht erst der Vervollkommnung bedarf.[6]) a Der Weg der Lehre und des Unterrichts. Auf demselben unterscheidet Philo mehrere Stufen. Die erste ist die des Erwartens und der Hoffnung, die auf Erwachen des Geistes eintritt, es ist das Licht, das nach dem Verfliegen der Nacht aufsteigt,[7]) die Zeit der ahnungsreichen Erwartung höherer Erkenntniß.[8]) Die bibl. Vorbilder hier sind: Enos[9]) u. Mirjam, die hoffend über Moses Geschick dasteht,[10]) auch Therach, der Vater Abrahams. Die zweite beginnt mit der Loßreißung von der Sinnlichkeit und Hinneigung zu dem Geistigen,[11]) wo der M. ein Lernender wird.[12]) Er beschäftigt sich mit der Betrachtung der Welt, der Sterne u. s. w. und seines eigenen Leibes, wie Abraham zu Ur in Chaldäa.[13]) Die dritte ist die von den Vorbereitungswissenschaften, der Grammatik, Geometrie, Astronomie, Musik, Geographie, Rhetorik und Dialektik:[14]) Philo sagt von ihnen; „In diesen und ähnlichen Kenntnissen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es Dir, wie so vielen Andern, gelingen, durch die untergeordneten Tugenden der wahrhaft königlichen werth zu werden. Die Vorwissenschaften sind für die Seele jugendliche Nahrung, wie Milchspeisen für den noch jungen Leib.“[15]) Die vierte endlich ist die der Philosophie, wo der Gegensatz des Irdischen vom Himmlischen aufgeht, und der Mensch

---

[1]) Qu. in Gen IV. 47 sagt er: „Nur wer kleinen Geistes ist, könne sich nicht ganz von den bürgerlichen Geschäften losmachen; der Weise widmet sich ausschließlich der göttl. Betrachtung, der Schlechte liebt die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende ist zwischen beiden getheilt.“ In de profugis IV. 240 Pt. redet er der äußern Thätigkeit als Vorstufe zur innern sittl. Vollendung das Wort. Er sagt daselbst: „Es ist nothwendig, daß die, welche der göttl. Tugend nachstreben, zuvor der menschlichen Genüge leisten, denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend ist. Bewähre dich daher erst in der Tugend vor den Menschen, damit du auch die göttliche erreichst.“ [2]) De agricultura 1. 36 M; de mut. nomin. 2 M; de somn. 1. 27 M., de Abr. 9. 11; de Joseph 1 M.; de praem. et poen. 2 ff. Nach Aristotel apud Diog. Laert. V. 18. [3]) De somniis 1. 27 M. u. V. 74 Pf. sagt er in Bezug auf 1 M. 28. 13 „Zur Tugend gelangt man entweder durch Natur, Ascese und Lehre oder Unterricht. Deswegen schreibt Moses von drei weisen Stammvätern, die zwar nicht ein u. denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste von ihnen, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts zur Tugend, der zweite, Isaak, erreichte sie durch angeborne Kraft, durch die Natur, der dritte, Jakob, durch die ascetische Uebungen. Es giebt also drei Arten, um zur Weisheit zu gelangen, von denen sich die zwei äußersten am nächsten berühren. Die Natur ist beiden verwandt, aber sie hat den entschiedensten Vorzug. [4]) Daselbst. [5]) De nominum mutatione IV. 356 Pf. „Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtniß unterstützt, fest bei dem Erlernten. Aber der Ascete läßt manchmal nach, wenn er sich mit Anstrengung geübt hat, um die erschöpften Kräfte wieder zu ersetzen, wie es die Athleten zu thun gewohnt sind.“ [6]) Daselbst. „Von den drei Stammvätern haben nur zwei, Abraham und Jakob, neue Namen erhalten, warum dies? Weil die erlernte, durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung bedarf, denn der, welcher Unterricht nimmt, strebt nach Kenntnissen, die er noch nicht besitzt; der Ascete nach Kränzen und Preisen des Kampfes. Aber das selbstgelehrte Geschlecht der Natursöhne ist von vorneherein vollendet.“ [7]) De somn. II. 5 M. [8]) De proem. ac. poen. 2 M. [9]) Quod det pot. insid. 38 M. Siehe oben über Enos. [10]) 2 M. 2. 5. De somn. II. 20. [11]) De profugis 17 M. in Bezug auf 1 M. 16. 9. Es begiebt sich Hagar nach Sur. [12]) Das. 38. de ebrietate 23 in Bezug auf Simeon. [13]) De mut. nom. 9 M. de Abr. 15 M. [14]) De congressu erud. grad. 3. 4. M. [15]) De congressu erud. grat. 3 M. IV. 150 Pf. de somn. V. 120 Pf.

die Richtigkeit seines Wissens einsieht.[1]) Biblische Vorbilder hierzu sind Joseph in Aegypten vor Pharao 1 M. 40. 8, wo er die Auslegung Gott zuschreibt.[2]) Hierzu gelangt die Seele, sobald sie vom Baume der Erk. des Guten u. Bösen genossen.[3]) So erkennt Abraham, daß die Betrachtung der Natur keinen sittlichen Nutzen bringt, keine Beseitigung der Begierde, er wird weiterschreitend ein Weiser.[4]) Der höchste Grad ist das Schauen der himmlischen Dinge,[5]) deren letztes Ziel die Erkenntniß der Natur des ewigen Gottes wird,[6]) wo ihn Gott von sinnlichen Wahrnehmungen frei macht, ihn aus sich selbst hinausführt u. ihn gleichsam in die göttl. Natur übergehen läßt.[7]) b. Der Weg der Uebung, der Ascese. Gegenstand der Ascese ist hauptsächlich die Unterdrückung der Sinnlichkeit und ihrer Lüste. Auch da unterscheidet Philo mehrere Grade, denen das Erwachen aus der sinnlichen Lust vorausgeht. Wenn die Herrschaft der Lust nachläßt, empfindet der Mensch Unwillen über dieses Treiben, die Seele beginnt zu seufzen und sehnt sich nach Befreiung.[8]) Vorbilder dafür sind Henoch u. Joseph (1 M. 50. 19). Der erste Grad der Ascese ist das Fliehen vor der Sinnlichkeit; er wagt noch nicht den Kampf gegen sie und sucht sich durch die Flucht zu retten.[9]) So entfliehen Jakob aus dem Hause Labans,[10]) Mose vor Pharao,[11]) Joseph vor Potiphera.[12]) Der zweite ist, wo gegen die weltlichen Lüste gekämpft wird. Der Ascete flieht nicht die Lüste, sondern wagt den Angriff auf dieselben. So greift Mose nach dem Schweif der Schlange, daß sie zum Stab werde, d. h. daß sie durch die Zucht gebändigt werde.[13]) Der Ascet wird auf diesem Wege von Gefahren bedroht, die Sinnlichkeit mit ihren Freuden suchen ihn zu berücken. So setzt Aegypten den Israeliten nach;[14]) ebenso die Sophisten mit ihren Reden, wie Kain gegen Abel,[15]) aber Gott steht ihm bei und stärkt ihn.[16]) So vernichtet endlich der siegende Ascet die Lüste auf immer, wie Pineas die Midjanitin (4 M. 24. 7).[17]) Die Zeichnung eines solchen Asceten findet Philo in Jakob. „In der Himmelsleiter, die Jakob im Traume sah, schaute er vielleicht ein Bild seines eigenen Lebens, denn die Ascese ist ihrer Natur nach ungleich, bald steigt sie in die Höhe, bald sinkt sie wieder herab, bald fährt sie mit gutem Winde, bald kämpft sie mit schlechtem, bald ist der Ascete voll Leben, bald todt und begraben."[18]) c. Der Weg der Natur. Die glücklich beanlagte Natur hat den Weg zur sittl. Vollendung am leichtesten und sichersten. Hier bedarf es weder des Lernens, noch der Uebung der Ascese. Ein solcher Mensch ist von Hause aus vollkommen. Vorbilder sind Isaak[20]) u. Mose.[21]) Der Zustand der Seele derselben ist nicht der Kampf, sondern die Ruhe, der Sabbath,[22]) der Friede mit Schauen Gottes,[23]) die Freude, die in Isaak personifizirt ist.[24]) Das Gemeinsame aller drei Arten ist das Heraustreten aus dem Sinnlichen und das Aufgehen in Gott. So sagt Philo in Bezug auf 2 M. 32. 27. „Jeder muß den Bruder des Geistes, den Leib, den Nächsten des vernünftigen Theiles der Seele, den unvernünftigen Theil, die Sinnlichkeit, tödten. Denn erst dann mag der Geist in uns Diener Gottes werden, wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch daß der verbrüderte Leib mit seinen Begierden weichen muß, zweitens, wenn die Seele ihr Nächstes, den unvernünftigen Theil, aufgiebt. Endlich muß auch die Vernunft ihren angrenzenden Nachbar, die Rede, entfernen, sodaß nur das innere geistige Sprechen übrig bleibt; erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur so kann er das Wesen der Wesen rein und ungestört verehren."[25]) Ein weiterer Schritt ist das völlige

---

[1]) De migr. Abr. 4 M. [2]) Das. [3]) De opif. m. 54 M. [4]) De cherub. 2 M. [5]) De migr. Abr. 9 M. [6]) De Abr. 24. 24 M. [7]) Leg. alleg. III. 13 M. [8]) Das. III. 75 M. in Bezug auf 2 M. 2. 23 als der König von Aegypten starb, da seufzten die Israeliten. [9]) De migr. Abr. 5 M. [10]) Leg. alleg. III. 5. [11]) Das. III. 4. [12]) Das. III. 85 M. [13]) Das. II. 23 M. [14]) De somn. II. 45 M. [15]) De migr. Abr. 13 M. [16]) Quis. rer. divin. h. 12 M. [17]) Leg. alleg. III. 86 M. [18]) De somniis V. 68 Pf [19]) De ebrietate 23 M. Leg. alleg. III. 28 M. [20]) Das. [21]) Das. III. 15 [22]) De cherub. 26. [23]) De somniis II. 5. [24]) Leg. alleg. III. 77 Isaak, „Jizchak" heißt „Lachender". [25]) De profugis IV. 254 Pf.

Heraustreten des M. aus sich selbst. Philo sagt darüber in Bezug auf 1. M. 15. 6. „Wer wird dein Erbe sein? Nicht die Seele, die freiwillig im Gefängniß des Leibes verweilt, sond. die sich von diesen Banden befreit, die außerhalb der Mauern heraustritt und womöglich sich selbst verläßt. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll nicht mehr bei sich selbst ist, sond. in göttl. Liebe schwelgt.“ [1]) Es ist die Stufe des Gottschauens, der Prophetie, der höchste Grad der sittl. Vollendung. Soweit die Ethik Philos in ihren Hauptzügen. Sie ist ein Produkt der damaligen Zeitrichtung der gebildeten Juden Alexandriens, der Ausdruck jenes Strebens daselbst, in den bibl. Schriften den Quell der philosophischen Ideen der griechischen Weisen nachzuweisen, oder bescheidener, diese mit jenen in Einklang zu bringen. Man ging mit vorgefaßten Meinungen an die Bibel heran, und das einfache Schriftwort wurde so lange gezerrt und gedeutet, bis es sich scheinbar schmiegte, Alles aufzunehmen, was in dasselbe hineingetragen wurde. Das Bibelwort verlor so sein Objektives, es mußte den Zeitideen dienen und wurde zum Vertreter und Träger der subjektiven Meinungen des ganzen jüdischen Hellenismus (s. d. A.) gemacht. Der Werth dieser Arbeiten, wenn man ihnen auch ihre Bedeutung für ihre Zeit und später nicht absprechen kann, war ein zeitlicher und konnte sich im Judenthume nur vorübergehend als ein Zeitprodukt behaupten. Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie wird denselben eine Stellung nicht versagen können. Sie haben dem jüdischen Mystizismus vorgearbeitet, dem entstehenden Christenthume Vorschub geleistet und in der Kabbale, besonders im Buche Sohar (s. d. A.) ihre Auferstehung, gefeiert (s. Sohar), aber eine Trägerin und Repräsentantin des Judenthums sind sie nicht. Die Ethik Philos, die wir hier kennen lernten, ist nicht die des Bibelwortes; daher nicht die des auf demselben sich aufbauenden späteren Judenthums. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie“ die philonischen Ideen über Gott, Schöpfung, Menschen, Offenbarung u. a. m. mit den Aussprüchen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume begleitet und so das Verhältniß derselben zu diesen gezeichnet; dasselbe soll auch hier in Bezug auf die Ethik Philos als dritter Theil dieses Artikels versucht werden. III. **Parallelstellen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume.** a. **Das höchste Gut.** In der Bibel ist das höchste Gut nicht, wie bei Philo, das völlige Heraustreten des Menschen aus sich selbst, die Vernichtung alles Leiblichen und das Aufgehen in Gott, sondern nur das Sittliche, die Heiligkeit im Sinne der sittlichen Vollendung, um in ihr mit der Welt und für die Welt zu wirken und zu schaffen. Wir zitiren darüber die Aussprüche: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige euer Gott.[2]) Ihr sollet euch heiligen, daß ihr heilig seid, denn ich bin der Ewige euer Gott,“ [3]) daß ihr gedenket aller meiner Gebote, sie vollzieht und heilig seid eurem Gotte.“[4]) „Denn ich bin der Ewige euer Gott, so heiliget euch, daß ihr heilig seid.“ [5]) So steht obiger Ausspruch in 3. M. Kap. 19. an der Spitze des Abschnittes von den Pflichten gegen den Staat, die Gesellschaft, die Familie, den Fremden und Nebenmenschen überhaupt. In diesem Sinne spricht auch ein Gesetzeslehrer des 3. Jahrh., Rabh: „Die Gebote sind nur zur sittlichen Läuterung des Menschen da.“[6]) Deutet der Nachsatz in dem ersten Verse oben: „Denn heilig bin ich der Ewige euer Gott“ Gott als Ur- und Vorbild der Heiligkeit zu nehmen, so wäre das Gottähnlichwerden, die Gottähnlichkeit, das höchste Gut, eine Annahme, die von einem Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud, wie wir dies schon oben angegeben, getheilt wird.[7]) Beziehen wir hierher noch die schon zitirte Angabe der Lehrer Hillels I. und R. Akibas, daß die Nächstenliebe das Grundgesetz im Judenthum sei

[1]) Quis rer. divin haeres sit IV. 30 Pf. [2]) 3 M. 19. 2. [3]) Das. 20. 7. [4]) 4 M. 15. 40. [5]) 3 M. 11. 44. 45. [6]) Midr. rabba 3 M. Absch. 13 הא לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות. Mehreres siehe: „Heiligkeit“ in Abtheilung I dieser Real-Encyclopädie. [7]) Siehe: „Gottähnlichkeit“ in Abth. I.

so haben wir die Gottähnlichkeit in ihrer Offenbarung der Liebe und der Heiligkeit als die Bezeichnung des höchsten Gutes im späteren Judenthume.[1]) b. Die Tugenden. Eine Tugendlehre im Sinne der griechischen Philosophie, wie sie Philo oben aufstellt, ist dem biblischen Schriftthume fremd. Dasselbe will nur Thaten, seine Lehren sind Anweisungen für das zubethätigende Leben. Die menschliche innere und sittliche Vollendung soll durch dieselben geschaffen werden. „Gott wollte Israel sittlich vollenden, daher die Fülle von Lehren und Gesetzen", war der Ausspruch eines spätern Gesetzeslehrers. Erst bei spätern Lehrern im Talmud finden wir einige Anklänge von Aufstellungen gewisser Tugenden als ethische Grundsätze. So von dem Lehrer Ben Soma (im Anfange des 2. Jahrh.) in folgendem Satze: „Wer ist weise? Der von jedem Menschen lernt; (Ps. 119 99.) Wer stark? Der seinen Trieb unterdrückt (beherrscht), denn es heißt: „Der Langmüthige ist mehr als ein Held, und der über seinen Willen (Geist) herrscht, größer als ein Städteeroberer" (Spr. 16. 32.) Wer ist reich? Der sich mit seinem Theile freut, denn es heißt: „so du von deiner Hände Mühen issest, heil und wohl dir" (Ps. 128. 2). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, denn: „Die mich ehren, ehre ich, und die mich geringschätzen verachte ich (1. S. 2. 30.)" [2]) Wer denkt hierbei nicht an die oben aufgestellten vier Kardinaltugenden, die hier nur in einer etwas veränderten Gestalt wiedergegeben sind. c. Böses und Gutes. Wie die philonische Lehre vom „Bösen und Guten" auffallend gegen die biblische verstößt, haben wir schon oben dargethan. Wir bringen als Ergänzung hier nur noch einen talmudischen Ausspruch, der gegen die philonische gerichtet zu sein scheint. „Von der Zeit an, da Gott gesprochen: „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch, das Leben und das Böse, wählet das Leben!"[3]) kommt aus dem Munde des Höchsten weder das Böse noch das Gute,[4]) sondern das Böse erfolgt auf die böse That und das Gute tritt bei denen ein, die das Gute thun." Die Willensfreiheit ist der Grund dieser Lehre, ihr Zugeständniß führte zu dieser Darstellung vom Bösen und Guten, aber Philo erkennt die biblische Lehre von der Willensfreiheit an und doch weicht er in der Darstellung des Ursprunges vom Bösen und Guten von der Bibel ab, da er denselben nicht in den freien Willen des Menschen, sondern in dessen Leiblichkeit setzt. Ueber die andern Themen dieser Ethik bitte ich die betreffenden Artikel in dieser Realencyclopädie nachzulesen. Mehreres siehe: Religionsphilosophie.

F.

Friedensopfer שלמים, siehe: **Erfüllungs- oder Erstattungsopfer.**

Fromme unter den Völkern der Welt. חסידי אומות העולם, Fromme, oder Gerechte unter den Völkern der Welt, צדיקי אומות העולם. Im ersten Jahrhundert nach der Auflösung des jüdischen Staates durch die Römer, wo es galt, nicht mit dem Untergang des politischen Lebens auch das religiöse untergehen zu lassen, wurde in den Schulen der Gesetzes- u. Volkslehrer über die Mittel zur Erstarkung der jüdischen Religion unter ihren Anhängern verhandelt. Der Patriarch R. Gamliel II (s. d. A.), R. Josua (s. d. A.), R. Elieser (s. d. A.), R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. waren die maßgebenden Persönlichkeiten, welche Vorschläge machten, über dieselben debattirten und sie zum Abschluß brachten. Die Wiederherstellung der Einheit führte zum Ausschluß der Sektirer, die man als nicht der Seligkeit (des Antheils in der künftigen Welt) theilhaftig erklärte. Die Mischna Sanhedrin Abschn. 11. 1. nennt mehrere dieser Sektirer[5]) und eröffnet dem Forscher einen Einblick in die damaligen religiösen Richtungen innerhalb des Judenthums. Es kam nun auch das Verhältniß des Heiden, der theilweise das Gesetz, die soge-

[1]) Siehe: „Lehre u. Gesetz" u. „Sittenlehre". [2]) Aboth 4. 1. [3]) 5 M. 11. 36. [4]) Klgld. 3. [5]) Von Ausschließungen sprechen noch die Tosephta, Sanhedrin Absch. 11; Aboth der Ausspruch von R. Elieser aus Modiim (s. d. A.) u. a. m.

nannten sieben noachidischen Gebote (s. d. A.) beobachtet, zur Sprache. Die genannte Mischna nennt von den Heiden nur Bileam, der keinen Antheil an der künftigen Welt hat; daraus folgert die Gemara, daß Andere unter den Heiden Antheil in der künftigen Welt haben.[1]) So verheißt R. Chanina ben Teradjon dem Heiden Klistenes,[2]) ebenso der Patriarch R. Juda I. dem Kaiser Antoninus (s. d. A.) die ewige Seligkeit (den Antheil in der künftigen Welt.)[3]) R. Josua erklärt gegen R. Elieser ausdrücklich: „Es heißt: „Die Frevler kehren in den Scheol zurück, alle die Gottes vergessen, (Ps. 9. 18), nur die welche Gottes vergessen, kehren in den Scheol zurück, aber die Gerechten unter den Heiden haben einen Antheil in der künftigen Welt."[4]) Dieser Ausspruch R. Josuas gegen R. Elieser wurde als normativ von den Halachisten aufgenommen. An drei Stellen wiederholt ihn Maimonides in seinem Gesetzescodex Jad Chasaka. In h. Teschuba 3. 5. heißt es: „Und auch die Frommen unter den Völkern der Welt haben einen Antheil in der künftigen Welt";[5]) ebenso in h. Eduth 11. 9. „und ihre (der Heiden) Frommen haben einen Antheil in der künftigen Welt";[6]) ferner in h. Melachim 8. 11, „Jeder, der die sieben (noachitischen) Gebote auf sich nimmt und sie sorgfältig beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern und hat einen Antheil in der künftigen Welt." [7]) Nicht unerwähnt lassen wir einen andern Ausspruch über die Tugendhaften unter den Nichtjuden. Derselbe lautete: „Aber nicht der Stamm Levi allein, sondern auch jeder Mensch in der Welt, der sich freiwillig aus eigener Erkenntniß für den Dienst Gottes absondert, ihn zu erkennen und ihm zu dienen, dabei redlich wandelt —, ist heilig in der höchsten Stufe der Heiligkeit; Gott ist sein Antheil u. Erbe ewiglich." [8]) Als Schlußstein setzen wir hier noch die Lehre eines jüngern Midrasch: „Gott läßt auch die Frommen der Völker des Lebens in der künftigen Welt theilhaftig werden, denn es heißt: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit," das sind die Gerechten unter den Völkern, die Priester Gottes sind." [9]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden."

G.

Gan Eden, Seder, סדר גןעדן.. Schilderung des Paradieses. Mit Hinweisung auf den Artikel „Paradies" in Abtheilung II dieser Realencyclopädie, nennen wir hier die eigentlichen Quellen der mystischen Schilderung des Paradieses. Die Midraschsammlung des Beth Hamidrasch von Jellinek hat drei versch. Stücke darüber.[10]) Die Sage erzählt von R. Josua b. Levi (s. d. A.), er habe dem Todesengel das Messer entrissen und sei lebendig in das Paradies gekommen.[11]) In Voraussetzung dieser Sage entstanden die hier angegebenen Schilderungen des Paradieses. Es sind diese Zeichnungen im Sinne der Mystiker (s. d. A.), welche die Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandesrichtung gegen sich hat. Noch Maimonides kämpft gegen solche mystische Ausschweifungen in seinem Mischnakommentar zum Traktat Sanhedrin Absch. Hacheleck. Das erste Stück in Beth Hamidrasch II S. 52—53,[12]) spricht von der Beschaffenheit des Paradieses und dessen

[1]) Sanhedrin S. 105 a. הא אחריני אתי. [2]) Aboda Sara S. 18 a. [3]) Siehe: „Antoninus." [4]) Tosephta Sanhedrin Absch. 13. הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא. [5]) Das. וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. [6]) ויש לחסידהן חלק לעולם הבא. [7]) Das. כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם. Der darauf folgende diesen Ausspruch beschränkende Schlußsatz והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הב"ה בתורה והודיענו על ידי משה wird mit Recht von seinen Commentator Keseph Mischna § 11 נראה לי שרבינו אמר כך מסברתו als willkürlich hinzugefügt. [8]) Maimonides Jad chasaka h. Schemita u. Jobel Absch. 13. 13. ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה׳ הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה׳ חלקו ונחלתו לעולם. [9]) Jalkut zu den Propheten § 296. עתיד הב"ה להנחיל לחסידי אומות העולם חיי עולם הבא דכתיב כהניך ילבשו צדק אלו צדיקי אומות העולם. [10]) In Beth hamidrasch II. S. 52—53; das. III S. 131—140 und in den Zusätzen dazu S. 194—198. [11]) Vergl. Jellinek Maaße de R. Josua b. Levi u. Beth Hamidrasch II. S. 48—51. [12]) Ebenso im Buche שבט מוסר Cap. 25; im Jalkut I § 20.

Abtheilungen für die verschiedenen Klassen der Frommen. Als Lohn werden hier die Freuden des Kindes, des Jünglings u. des Greises angegeben in recht poetischer Ausschmückung. Das zweite Stück ist viel ausführlicher in diesen mystischen Schilderungen, das im Beth hamidrasch III. S. 131—140 abgedruckt ist.[1]) Es spricht von den drei Mauern aus Feuer, den sieben Rangstufen der Frommen u. a. m. Das dritte Stück in den Zusätzen zu Beth Hamidrasch II. S 194 ist kurz u. im Sinne der zwei Obigen.

Gebote und Verbote, siehe „Lehre und Gesetz. Ueber die Forschungen nach dem Grund der Gesetze und deren Bekämpfung in den Schulen Palästinas bitten wir die Artikel: „Religionsphilosophie" u. „Religionsgespräche" nachzulesen.

Gehinnom, Traktat, מסכת גהינם. Mit Hinweisung auf den Artikel „Hölle" in Abth. I. nennen wir hier den Traktat der Mystiker über „Hölle", der in 4 Kapiteln die Schilderung derselben und ihrer Bewohner zeichnet, Alles in höchst anthropomorphisischer Weise, das den Protest der Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandsrichtung gegen dieselbe hervorrief. Siehe: „Vergeltung" u. „Lohn u. Strafe," besonders den Artikel „Paradies." Dieser Traktat befindet sich in Beth Hamidrasch I. S 147—149.[2])

Gewicht, משקל. Als Ergänzung des Artikels „Maaß u. Gewicht" in Abtheilung I dieser Realencyclopädie haben wir hier die Angaben der Gewichte in dem nachbiblischen Schriftthum der Juden bis zum Schluß des Talmuds nachzutragen. 1. Schekel, שקל. Das Gewicht des biblischen Schekels gaben wir in Artikel „Maaß u. Gewicht" auf $11,^{95}$ Gramm an. Das talmudische Schriftthum unterscheidet für die nachbiblische Zeit in der Angabe des Schekelgewichts den heiligen (biblischen) Schekel von dem gemeinen (spätern) sodaß 2 gemeine Schekel auf einen heiligen Schekel kommen.[3]) Es war dies eine Reduktion des Schekelwerthes, die beim Uebergange von der ptolemäischen Herrschaft zur seleucidischen über Palästina stattfand.[4]) In späterer Zeit fanden noch weitere Reduktionen zwischen Judäa u. Galliläa statt, sodaß 5 Selaim in Judäa = 10 Selaim ia Galiläa waren.[5]) Dem Talmud,[6]) galt als Norm zur Bestimmung des Gewichts der tyrische Sela. Derselbe ist = 24 Silbermaah. 1 Maah = 1 Gera, also = 14 Gera, also 4 Gera = $^1/_5$ größer als der biblische Schekel, folglich = $14,^{34}$ Gramm. 2. Mine, מנה. Auch in der Angabe dieses Gewichts fand in der nachbiblischen Zeit eine Reduktion statt. Die heilige Mine war = 50 heilige Schekel = 100 gemeine Schekel, die gemeine Mine jedoch = 50 gemeine Schekel = 25 heilige Schekel.[7]) Weiter wird von einer italischen Mine gesprochen[8]) die nach Zuckermann,[9]) = $341,^{077}$ Gramm sein soll; es ist dies die gemeine Mine = 25 heilige Schekel. 3. Litra, ליטרא.[10]) Dasselbe wird = 100 Sin,[11]) oder Sus,[12]) = 100 Denar = 1 Mine gehalten und war das Gewicht meist für Feigen, Grünzeug, Fleisch, Fische, Gold und Silber. 4. Talent, קנטירא׳ ככר., ein Gewicht meist für Gold und Silber und andere Metalle. Ein heiliger Kikar war = 3000 heilige Schekel = 60 heilige Minen, dagegen 1 gemeiner Kikar = 1500 heilige Schekel oder 3000 gemeine Schekel = 30 heilige oder 60 gemeine Minen. 5. Tarthimer, תרטימר, τριεμώριον, dieses Gewicht wird = $^1/_2$ Mine angegeben, was = $^1/_3$ der griechischen Mine ist, worauf sein griechischer Name deutet.[13])

---

[1]) Sonst auch am Schlusse des אורחות חיים, der Testamente des R. Elieser Hagadol. [2]) Ebenso in dem Buche ראשית חכמה, Cap. 13. [3]) Mischna Maaser scheni II. 8. 9, wo סלע = $^1/_2$ Schekel ist, während sonst 1 heiliger Schekel = 1 Sela ist, vergl. Tosephta Kethuboth S. 6; Baba mezia S. 52 a. Mischna Nedarim II. 1, Schekalim II. 4. [4]) Frankel, Monatsschrift Jahrg. 4. p. 158 ff. [5]) Mischna Therumoth X. 8; Kethuboth V. 9. [6]) Mischna Bechoroth 8. 7; das. Kethuboth Absch. 12 am Ende. [7]) Mischna Pea 7. 5; Kethuboth 5. 8; Edajoth 3. 3; Cholin II. 2. [8]) Mischna Schebiith I. 2. 3. [9]) Zuckermann Talmudische Münzen S. 5. [10]) Mischna Schebuoth 6. 3; das. Bechoroth 5. 1; Temura 3. 5. [11]) Jeruschalmi Therumoth 47. 2. [12]) Mischua das. 10. 8. [13]) Zuckermann S. 8.

Grammatik, דקדוק. Mit Hinweisung auf die Artikel „Schrift" „Sprache, hebräische", „Exegese" und „Text der Bibel" in Abtheilung I. und Abtheilung II dieser Realencyclopädie, wo die grammatikalische Behandlung des hebr. Textes der biblischen Bücher in dem talmudischen Schriftthum dargethan wird, sollen hier die talmudischen Beiträge zu einer Grammatik der hebr. Sprache nach einer systematischen Aufeinanderfolge behandelt werden. I. Name und Würdigung. Der hebr. Name „Dikduk," דקדוק, für „Grammatik" bedeutet nach seinem Stamme „דק" genau, sorgfältig thun, Correktheit", „Genauigkeit", die Correktheit oder die Genauigkeit in der Kenntniß und Behandlung der Sprache nach allen ihren Eigenthümlichkeiten in der Aussprache, Wort- und Satzbildung u. a. m., ein Ausdruck, der erst bei jüdischen Gelehrten im Mittelalter, etwa vom 9. Jahrh. ab,[1]) für „hebr. Grammatik" gebraucht wird, aber schon im talmudischen Schriftthum zur Bezeichnung von sprachlicher Correktheit, „sorgfältiger Worterklärung" vorkommt. Es wird beim Lesen des Schema (s. d. A.) die sorgfältige Correktheit im Aussprechen der Laute u. der Buchstaben angeordnet וצריך לדקדק באותיותיהם, so daß der, welcher dasselbe ohne diese Correktheit liest, ולא דקדק, nicht seiner Pflicht nachkommt.[2]) Eine andere Notiz rühmt den Judäern nach, daß sie im Gegensatze zu den Galiläern auf ihre Sprache viel Sorgfalt verwendet hatten, daher bei ihnen die Kenntniß der Thora sich erhalten hat.[3]) Ein Kinderlehrer, der correkt ist in seinem Wissen, wird durch דייק bezeichnet, derselbe soll einem andern Lehrer, der viel Wissen besitzt, aber minder correkt im Ausdruck ist, vorgezogen werden.[4]) Endlich wird von den Suranern (s. Sura) rühmlich hervorgehoben, daß sie correkt Bibelverse erklärten, דהוו דייקי בקראי[5]) Wir sehen, daß grammatikalische Kenntnisse bei den Lehrern im Talmud sehr gewürdigt wurden und der spätere hebr. Name für „Grammatik" „Dikduk" der talmudischen Bezeichnung für correkte Sprachkenntniß u. Sprachbehandlung durch דקדק u. דייק entnommen ist. II. Sprache, Name, Alter u. Eigenthümlichkeit. Der Name für hebr. Sprache ist im Talmud „Ibräische Sprache", לשון עברי[6]) oder „Heilige Sprache" לשון הקודש.[7]) Ersterer wird unter Hinweisung auf Jos. 24.2, die Sprache der Bewohner jenseits des Euphrats, von dem hebr. Ausdruck „Eber", in עבר הנהר (das.) abgeleitet, oder nach einem Andern mit „Eber", dem Sohne Sems zusammengebracht.[8]) Der andere Name „Heilige Sprache" setzt den Gebrauch einer profanen Sprache voraus, die wirklich als die Volks- oder Umgangssprache unter dem Namen „Profane Sprache" לשון חול,[9]) oder „Sprache der Idioten", לשון הדיוט,[10]) die aramäische, gekannt war.[11]) Es war die Zeit, wo die hebr. Sprache nur noch als Schriftsprache oder als Sprache der Gelehrten gekannt war, die aus dem gewöhnlichen Leben durch die aram. Sprache verdrängt wurde.[12]) Das Alter der Sprache wird sehr hoch angegeben, sie soll die erste und ursprüngliche gewesen sein, einen Beweis dafür finden sie in den Worten 1 Mos. „darum soll sie „Ischa", אשה, Weib, genannt werden, weil sie von „Isch", איש, Mann, genommen wurde, denn weder in der griechischen, noch in der aramäischen Sprache ist für Mann u. Frau die Benennung aus einem Urstamme, wie hier.[13]) Sie erklären daher die Worte 1 M 11,1 „und eine Sprache" שפה אחת, daß dies die hebr. Sprache gewesen.[14]) Die Eigenthümlichkeit der hebr. Sprache wird gegenüber der griechischen, lateinischen und syrischen Sprache in Folgendem angegeben. Die griechische Sprache ist für den Gesang, die lateinische für den Krieg,[15]) die syrische für die Klage und die hebräische für

---

[1]) Vergl Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 201 Orient 1847 S. 636. Ersch und Gräber Jüdische Literatur S. 416. Orient 1850 S. 37. [2]) Mischna Berachoth II. 3. [3]) Erubin S. 53 a דדייקי לישנא. [4]) Baba bathra S. 21. Siehe „Lehrer". [5]) Gittin S. 31 β. [6]) Mischna Jadaim V. 4. Jeruschalmi Sabbath XVI. 1. [7]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 37. [8]) Daselbst. [9]) Berachoth S. 40 β. Sabbath S. 41. [10]) Jerusch. Sauhedrin VII. 16. [11]) Jerusch. Jebamoth XV. 3; Kethuboth IV. 8. Gemara Babli Baba mezia S. 104. [12]) Siehe den Artikel „Sprache, hebr.". [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 18. Jeruschalmi Megilla 1. 11. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 11 und Targum Jeruschalmi zur Stelle. [15]) Vergl. Heine, Sämmtl. Werke V. 111 „Die Sprache der Römer kann nie ihren Ursprung verleugnen, sie ist eine Kommandosprache für Feldherren."

die Rede."[1]) III. Die Schrift, ihr Name und ihre Bedeutung. Die Schrift unserer hebräischen biblischen Bücher heißt im Talmud: „Assyrische Schrift", כתב אשורית;[2]) „Aramäische Schrift", כתב ארמית;[3]) „Quadratschrift", כתב מרובע, und „Correkte Schrift", כתיבה תמה.[4]) Dieselbe soll jedoch nach dem Zeugniß der Gesetzeslehrer im 2., 3. u. 4. Jahrh., des R. Jose, R. Nathan, R. Levi, R. Eleasar b. Jakob, R. Jonathan, R. Chasda und Mar Sutra oder Mar Ukba;[5]) ferner der Kirchenväter Origenes[6]) und Hieronymus[7]) und der Samaritaner,[8]) nicht die ursprüngliche und erste des biblischen Schriftthums gewesen sein. Als solche wird von ihnen die samaritanische, die sich auch auf den makkabäischen Münzen befindet, bezeichnet, die sie: „Ibräische Schrift" כתב עברי,[9]) auch „Schrift Libonäa", כתב ליבונאה[10]) d. h. eine auf der Grundlinie ruhende Schrift,[11]) oder die Schrift der Lybier" d. h. die sich unter dem Einfluß der altägyptischen Schrift- u. Zahlenzeichen, mit denen die samaritanische Schrift auffallende Aehnlichkeit hat, in Aegypten bei den Juden gebildet hat;[12]) ferner: „Bruch- oder Kritzelschrift", כתב רועץ Schrift Roez[13]) nennen. Der Grund zur Einführung einer neuen Schrift war, die Scheidung zwischen den Juden und Samaritanern auszudehnen. Die Stellen darüber lauten: „R. Jose (im 2. Jahrh.) lehrte: „Werth war Esra, daß die Thora durch ihn gegeben werden sollte —, aber wenn sie auch nicht durch ihn geoffenbart wurde, so wurde doch ihre Schrift durch ihn verändert";[14]) R. Nathan (ebenfalls im 2 Jahrh.) bemerkt: „Die Thora ist in der Schrift Roez, כתב רועץ (s. oben), den Israeliten gegeben worden".[15]) Ein Dritter R. Eleasar ben Jakob giebt an: „Drei Propheten zogen mit ihnen aus dem Exil, der eine von diesen legte Zeugniß ab, daß die Thora assyrisch geschrieben werden darf".[16]) Der vierte, R. Levi: „Die Bibelschrift heißt „assyrisch", אשורית weil sie (die Israeliten) dieselbe aus Assyrien mitbrachten;[17]) der fünfte, R. Jonathan aus Beth Gubrin (im 3. Jahrh.): „Assyrien hatte keine korrekte Sprache, aber eine korrekte Schrift; die alten Hebräer besaßen eine korrekte Sprache, aber keine korrekte Schrift; es wählten die Israeliten (im zweiten Staatsleben) die Schrift der Assyrer und die Sprache der alten Hebräer."[18]) Der sechste, Mar Sutra oder Mar Ukba: ‚Erst ertheilte man den Israeliten die Thora in der ibräischen Schrift und in der heiligen Sprache (hebr.), da

---

[1]) Jeruschalmi Megilla I. und das. Sote VII. [2]) Sanhedrin S. 21 b. Sebachim S. 62 b. Als Grund wird von Einem angegeben, weil sie, die Exulanten, aus Assyrien mitbrachten: Sanhedrin 22 a. שעלה עמהם מאשור und Jeruschalmi Megilla 1 10; nach einem Andern, weil ihre Gestalt die gradeste ist unter den Schriften שמאושרת בכתב, Sanhedrin S. 22 a. Tosephta das. Absch. 4. אשור wird hier = ישר „grade" zu nehmen sein, oder es heißt: „weil sie die berühmteste in der Schrift ist", was wohl besser für diese Angabe im Jeruschalmi Megilla 1. 10. paßt, wo es heißt למה נקרא שמו אשורי שהוא מאושר בכתבי. Mehreres siehe in nächster Anmerkung. [3]) Mischna Megilla 1. 8; 2. 1; Jadaim 4. 5. Der Name „Arami", ארמי, bedeutet „Syrien"; ebenso die Benennung אשור „Aschur" in Ps. 83. 9. und Joma S. 10 a. אשור זו סילוק „Aschur d. i. Seleucia", ebenso Herodot III. 5. 6. 7. Demnach wären die Namen: „Aramäische Schrift" כתב ארמית, und „Assyrische Schrift", כתב אשורית, identisch, beide bezeichnen unsere hebräische Quadratschrift. Vergl. Kohut Aruch haschalom voce אשור. [4]) Sabbath S. 103 b. [5]) Siehe über deren Aussprüche weiter. [6]) Origenes zu Ezech. 9. 4 und Orig. Hexapla II. 94. edit. Montf. [7]) Hieronymus zu Ezech. 9. 4 und in Prologo Galeato. [8]) Dieselben nennen unsere Quadratschrift: „Schrift Esras", כתב עזרא. [9]) Sabbath S. 115 a. Sanhedrin S. 21 b. [10]) Sanhedrin S. 21. [11]) So nach der Erklärung Geigers in seiner Zeitschrift V. S. 115 nach Derenburg in Bezug auf Sabbath S. 104 מלבן לבוניה und Jeruschalmi Megilla 1. 6. אריח על גב לבינת; bekanntlich reicht die hebr. Quadratschrift bald über, bald unter der Linie als z. B. bei dem ל, dagegen steht die samaritanische Schrift ganz auf der Linie. [12]) Vergl. Uhlemann, Aegyptische Alterthümer II. 229, der Moses zum Erfinder der althebräischen Schrift macht. Vergl. Abtheilung I. Artikel „Schrift". [13]) Sanhedrin 21 b. und 22 a. Jeruschalmi Megilla 1. 10. S. 70 d. Nach der Bedeutung des Grundwortes רעץ zerschmettern, kritzeln, also eine Kritzelschrift. Lesen wir anstatt כתב רעץ, wie in vielen Ausgaben כתב דעץ mit Daleth, dann wäre Geigers Angabe der Bedeutung „spitze Strichschrift" richtiger, da דלץ im Talmud „stechen", „hineinstecken" bedeutet. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 10. Sanhedrin S. 21 b. ראוי היה שתנתן התורה על ידו — ואף על פי שלא נתנה תורה על ידו נשתנה תורה על ידו. [15]) Daselbst. [16]) Sebachim S. 62 a. שלשה נביאים עלו עמהן ואחד העיד להם על התורה שתכתב אשורית. [17]) Jeruschalmi Megilla 1. S. 70 d. [18]) Daselbst אשורי יש לו כתב ואין לו לשון ועברי יש לו לשון ואין לו כתב בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי.

wurde sie in den Tagen Esras in der assyrischen Schrift und in der aramäischen Sprache (in aram. Uebersetzung) wiederholt. Später wählten sich die Israeliten die assyrische Schrift und die hebr. Sprache und ließen den Idioten (Samaritanern) die ibräische Schrift und die aramäische Sprache." [1]) Der siebente, R. Chasda fügt diesem erklärend hinzu: „Die Idioten, das sind Kuthäer (Samaritaner) und die ibräische Schrift ist die der Libonäer ליבונאי." [2]) Es war natürlich, daß diese Angaben, welche die Samaritaner zu den Besitzern der alten Schrift der Thora machten, auch Gegenerklärungen hervorriefen. Bekanntlich läßt Philo (s. d. A.), ob aus geschichtlicher Unkenntniß oder in Folge einer Tradition, schon Moses die hebräische Quadratschrift gebrauchen.[3]) Im 2. Jahrh. protestirte gegen obige Aussprüche der Patriarch R. Juda I. und erklärte: „Die Schrift der Zehngebote war die assyrische, an deren Stelle später wegen des Götzendienstes die Roezschrift kam, doch wurde sie in den Tagen Esras den Israeliten wieder zurückgegeben."[4]) Dieser hatte einen ältern Gewährsmann für seine Meinung, nämlich R. Elieser von Moda, derselbe behauptete, die Schrift wurde nie verändert, sie war von Anfang gleich die Aschurith-Schrift: dafür spreche die Gestalt des Wav, ו, einem Haken gleich, auch daß in 2 M. 27. 10. „Haken", „Wav". Wavim, ווים, heißt.[5]) Neuere Forscher fanden die Abstammung unserer Quadratschrift von der aramäischen, syrischen (im Talmud Assyrischen Schrift), die sich auf den palmyrenischen Inschriften vom 1—6. Jahrh. findet, bestätigt.[6]) IV. Die Buchstaben, Name, Aussprache, Gestalt, Verwechslung, Finalbuchstaben, Zahl, Aufeinanderfolge, Zusammensetzung, und weitere Verwendung. Die hebr. Benennung für Buchstaben ist אותיות[7]) auch, אותות[8]), Zeichen, Schriftzeichen, von der auch der Singular אות vorkommt.[9]) Doch haben wir auch da schon die Bezeichnung „Alphabet" אלפא ביתא[10]) oder אלפביתין[11]). Von den Namen der Buchstaben im Einzelnen kennt man: 1. Aleph, אלף pl. אלפין[12]); 2. Beth, בית[13]); 3. Gimmel, גימל[14]) pl. Gamlin גמלין[15]); 4. Daleth, דלית[16]), pl. Dalthin, דלתין[17]) 5. He, הי, [18]) oder הא[19]) pl. Hehin היהין[20]); 6. Wav ויו[21]) oder ואו[22]) pl. Wavin, ווין[23]); 7. Sain זין pl. Sajnin, זיינין[24]); 8. Cheth חית[25]) pl. Chethin חיתין[26]); 9 Teth, טית[27]) pl. Thethin טיתון[28]); 10. Jud יוד[29]) pl. Judin, יודין[30]); 11. Kaph כף pl. Kaphin כפין[31]); 12. Lamed למד[32]); 13. Mem, מים[33]) pl. Memmin ממין[34]); 14. Samech, סמך[35]) pl Samechin סמכין[36]); 15. Ajin עין pl. Ajnin עיינין[37]); 16. Peh, פה (Midr. R 1. M. Absch. 1) oder פי pl. Pephin, פיפין[38]); 17. Zadi צדי[39]) pl. Zadin צדין[40]); 18. Kuph, קוף[41]); 19. Resch, ריש[42]) pl. Reschin רישין[43]); 20. Schin, שין[44]); 21. Thav תיו.[45]) Diese Aufeinanderfolge des Alphabets kommt schon im biblischen Schriftthum vor; die Klagelieder Jeremias Kap. 3 u. 4 die Psalmen 118 u. 145 haben das Alphabet in obiger Folge zum Anfang der Verse ihrer Dichtungen.[46]) Die Septuaginta setzt jedem Verse in Klgld. 3

---

[1]) Sanhedrin S. 21 b. בירו להם לישראל כתב עברי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית. [2]) Daselbst, siehe oben darüber. [3]) Philo II. 81. [4]) Tosephta Sanhedrin Absch 4. Gem Sanhedrin S. 22 b. und Jeruschalmi Megilla I. 10. [5]) Das. [6]) Siehe „Schrift" in Absch. I. [7]) Kidduschin S. 30 a; S. 71 a שם בן ארבע אותיות Midr. rabba 4 Mos. Absch. 18 האותיות כפולות. [8]) Jeruschalmi Sanhedrin I. 9. Vergl. Kohut, Aruch voce אות. [9]) Daselbst. [10]) Midrasch zum Hohld. I. 1. [11]) Das. zu Koheleth 10. 14 u. zu 7. 8. Vergl Sachs, Religiöse Poesie der Juden S. 174. [12]) Sabbath S. 103 β. Megilla 24 β. [13]) Sabbath S. 103 β. [14]) Das. S. 104. [15]) Das. S. 103 β. [16]) Das. S. 104 a. [17]) Das. S. 103 β. [18]) Sota S. 17. Sabbath S. 103 β. [19]) Jerusch. Megilla I. 9. [20]) Sabbath S. 103 β. [21]) Kidduschin S. 66 β. [22]) Das. S. 30 a. [23]) Sabbath S. 103 β. Jerusch. Nasir I [24]) Sabbath S. 103 β. [25]) Mischna Sabbath XII. 5. [26]) Sabbath S. 103 β. [27]) Maaser Scheni IV. 1. Baba Kama S. 55. [28]) Sabbath S. 103 β. [29]) Jerusch. Chagiga II. 1. [30]) Sabbath S. 103 β. [31]) Das. [32]) Jerusch. Jebamoth I. 6. [33]) Maaser Scheni IV. 11. [34]) Sabbath S. 103 β. [35]) Jerusch. Megilla IX. 1. [36]) Sabbath S. 103 β. [37]) Megilla S. 24 β. [38]) Sabbath S. 103 β. Jalkut zu 5 M. 6. 9. [39]) Sabbath S. 104 a. [40]) Das. S. 103 β. [41]) Mischna Maaser Scheni IV. 9 [42]) Maaser Scheni IV. 9. [43]) Sabbath S. 103 β. [44]) Menachoth S. 35 a. [45]) Maaser Scheni IV. 11. [46]) Sanhedrin S. 104 β. Midrasch zu Echa 2 mit

den ihm entsprechenden hebr. Buchstaben des Alphabets in griechischen Lettern vor. Die Namen in dieser Ordnung sind bis auf einige, welche der Eigenthümlichkeit des griechischen Sprachdialektes zuzuschreiben ist, dieselben wie im Talmud u. in der Massora.[1]) Die talmudischen Notizen über die Gestalt- und die Lautähnlichkeit der Buchstaben unter einander haben die Mahnung, sie nicht zu verwechseln. So wird vor Verwechslung des א mit עין, des ח mit ה gewarnt; es sollen die Bewohner von Chesa, Bethan u. Tibbon nicht zum Vorbeten zugelassen, weil sie diese Buchstaben verwechseln.[2]) Bei dem Buchstaben ב von dem Laut „B" soll beim Lesen des Schema zwischen den zwei Wörtern: עשב בשדך sorgfältig getrennt, ausgesprochen werden, damit die Laute der zwei „B" nicht in einander verschluckt werden.[3]) Mehr wegen der Gestaltähnlichkeit wird vor Verwechselung des ב mit כ, des ג mit צ[4]) des ד mit ר, des ה mit ח, des ו mit י, des ז mit ו oder ן, des ט mit פ; der Finalbuchstaben mit den andern und umgekehrt gewarnt.[5]) „Wenn, lautet eine andere Mahnung, du liest in 5. M. 6. 4 durch Verwechselung des ד mit ר statt אחד, Einer, אחר, Anderer[6]) und in 3. M. 22. 2 nicht ולא יחללו „nicht entweihen", sondern ולא יהללו „nicht loben" in 2. S. 2. 2. anstatt אין קדוש כה „Niemand ist heilig wie der Ewige" lesest אין קדוש בה, „nichts ist heilig an dem Ewigen", wahrlich du richtest Zerstörungen an.[7])" Die Gestalt des ה wird besonders als „offen" von der Seite.[8]) Von der Gestalt des Buchstaben ק ist bald der Strich in demselben bis oben geschlossen,[9]) bald getrennt von oben.[10]) Ein beliebtes Thema der Agadisten war die symbolische Deutung, über welche wir auf den Artikel „Schrift" verweisen. Ebenso bitten wir über die Zusammensetzungen des Alphabets dort und auch in dem Artikel „Text" nachzulesen. Viel wird über die 5 Finalbuchstaben ך ם ן ף ץ hin und her gesprochen. Dieselben werden bis auf die Zeit der Propheten, ja bis auf Moses hinaufgeführt[11]) sie werden in einer Umstellung zu der Benennung מנצפך umgebildet und als eine Zusammensetzung von מן „von" und צפך „deine Propheten", also „von deinen Propheten" als von ihnen herstammend" erklärt.[12]) In Bezug auf ihre Gestalt hießen diese „grade" פשוטין, während die andern „krumme", כפופין, genannt werden.[13]) Der Gebrauch derselben war in früherer Zeit nicht allgemein. So wird von den Jerusalemiten erzählt, daß sie ירושלמ, נצב, דימנ schrieben, ohne die Finalen ם und ן anzuwenden.[14]) Die weitere Verwendung des Alphabets ist als Zahlzeichen, worüber wir, um jede Wiederholung zu vermeiden, auch da auf den Artikel „Zahl" verweisen. V. Vokale, Accente, Dagesch, Chateph. Ueber Vokale und Accente verweisen wir auf die Artikel: „Vokale" und „Tonzeichen". Von dem „Dagesch" und dem „Chateph" kommen zwar keine besondere Regeln vor, aber beide waren den Lehrern im Talmud bekannt. In Bezug auf die correkte Aussprache des Wortes אחד in 5. M. 6. 4 wird gemahnt, daß man nicht das ח in diesem Wort gleich einem ח mit einem „Chateph" verschlucke und das ד scharf wie mit einem „Dagesch" ausspreche.[15]) VI. Gebrauch der Buchstaben. Auch von dem Gebrauch der einzelnen Buchstaben wird auf mehreren Stellen gesprochen. Das א vertritt oft

---

der Angabe warum das נ in Ps. 145 fehle und warum in Spr. Sal. 31 und in Klgld. 3 u. 4 das פ dem ע vorangehe.

[1]) Ueber die Eigenthümlichkeit der Aussprache der einzelnen Buchstaben in der Septuaginta siehe: Frankl, Vorstudien zur Septuaginta S. 100—110. [2]) Jeruschalmi Berachoth II. 4; Gemara Babli Megilla S. 24 β. דהוו קרין לאלפין עיינין לחיתין היהין. Vergl. Berachoth S. 24 a wo dasselbe vom Lehrhause des R. Elieser ben Jakob berichtet; ferner Erubin S. 53 β., wo diese Unterscheidung rühmlich hervorgehoben wird als: מבאירין von מעבירין. [3]) Berachoth S. 15 β. [4]) Sabbath S. 103 β. So wird צור für עור; גתך für עזך gehalten oft übersetzt. [5]) Sabbath S. 103 β. כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עינין ועינין אלפין ביתין כפין u. s. w [6]) Midrasch rabba 3 M. Absch 12. [7]) Sabbath S. 103 a. [8]) Midr. r. 1 M Absch. 12. [9]) Baba bathra S 166 β. [10]) Maaser scheni IV. 9; Sabbath 104. [11]) Sabbath S. 103 β. u. 104 a ebenso in Megilla S. 2 β. [12]) Das Jerusch. Megilla 1. 1. [13]) Das. u. m. andere Stellen. [14]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 12. Siehe Mehreres S. 379 in Beth Talmud von Weiss Jahrg. II. [15]) Jerusch. Berachoth II. 1 u. Jalkut zu 5 M. 6. 4. ובלבד שידגיש בדלת ושלא יחטיף החית. Vergl. Berachoth S. 13 β in Raschi daselbst und Raschi zu 2 M. 22. 19, wo das Schwa „Chatoph" heißt.

die Verdoppelung des ihm folgenden Buchstaben als z. B. in dem Worte מאדך in 5. M. 6 anstatt מדדך[1]); oder es steht für das ע als z. B. כאור (Amos 8. 8) anstatt כיאור[2]); Das ב findet man oft anstatt פ als z. B. בקר für פקר in Ps. 48. 37. Das ה ist als bestimmender Artikel הא הידיעה in הקדוש[3]) המשיח[4]) gekannt; ebenso spricht man an mehreren Stellen vom ה finale oder ה locale mit Hinweisung auf מדברה, מצרימה, אילמה anstatt מדבר מצרים אלם[5]) Das ו wird in jeden seinen grammatikalischen Gebrauch gekannt als ו conj. ו conversivum u. a. m.[6]) das מ als Partikel מן „von" in der Bedeutung eines Theils als z. B. מראשית in 5. M. 26. 2; מזרעך[7]) u. a. m. VII. Nomen, Genus, Nummerus, Status construktus. Auch in Bezug auf den Nomen u. dessen Bedeutung kennt schon das talmudische Schriftthum eine Menge von ungleichen Ausdrücken, die eine Bedeutung haben, einen Gegenstand oder eine Person bezeichnen. Es ist dies die Klasse der Synonymen, die daselbst aufgezählt werden, wo zugleich die Nüancirung in der Verschiedenheit des Ausdruckes u. dessen Gebrauch jedesmal angegeben ist. Wir haben dieselben in dem Artikel „Worterklärung" mit der Angabe ihrer Bedeutung aufgezählt u. wollen sie hier nicht wiederholen. Mit Nachdruck wird auf das Genus in der Deutung der Nomina hingewiesen, um dadurch gewisse Folgerungen der Halacha zu rechtfertigen. So wird in dem Vers 3. M. 7. 20 das Wort נפש am Anfang und Ende als masculin bezeichnet, erkannt und das in der Mitte desselben וטומאתו עליו nicht mehr auf נפש sich beziehend erklärt, um daraus zu folgern הכתוב מדבר בטומאת הגוף[8]); R. Jochanan gebraucht in dem Unterricht seines Sohnes den Ausdruck רחלים in der Maskulinform; R. Issi hört dies und macht ihn darauf aufmerksam, daß er nach dem Gebrauch im Neuhebräischen רחלות (in der Feminalform ות sagen sollte, worauf ihn R. Jochanan auf 1. M. 32. 15 רחלים מאתים hinweist.[9]) Man kennt Wörter, die auch in der Schrift bald masculin, bald femin. vorkommen als z. B. דרך in 2 M. 18. 20 und 5 M. 28. 7;[10]) ebenso Ausdrücke als z. B. שדה u. a. m. die in der Schrift 3. M. 27. 21 männlich bezeichnet sind, aber im Neuhebräischen als weiblich gelten.[11]) In Bezug auf die Zahl, nummerus, wird bemerkt, daß bei Nomina collektiva die Singularform als Plural genommen werden kann, als z. B. שער in 3. M. 13. 3., wo erklärt wird מיעט שער שתישעדות[12]) ebenso daselbst in Bezug auf 3. M. 27. 11. ובהמות הרבה קדוים בהמה. In der Angabe des Status Construktus wird bemerkt, daß das erste Nomen das eigentliche ist, zu dessen Erklärung das andere da ist. So in גהלי איש.[13]) VIII. Das Verbum, Wiederholung, Zeit u. Form. Das Verbum als Ausdruck der Thätigkeit ist in allen Formen gekannt. Die Wiederholung oder Verdoppelung des Verbs als z. B. השב תשיבם 5 M. 22. 1; שלח תשלח u. הוכח תוכיח wird als eine Verstärkung der durch dieselbe bezeichnete Thätigkeit erklärt אפילו אפילו ד' וה' פעמים oder מאה פעמים.[14]) Richtig wird in der Angabe der Worterklärung das Aktivum vom Passivum geschieden, indem beim Aktivum die handelnde Person, aber beim Passivum mehr die That an sich als Objekt in Betracht gezogen wird. So wird das Passivum לא יאכל als Verbot jedes Genusses gedeutet[15]) ebenso ישלם 2. M. 22. 4., daß die Zahlung auch durch Zwang zu erfolgen habe,[16]) Mehreres siehe: „Worterklärung."

---

[1]) Berachoth S. 45β בכל מדה ומדה שהיא מודד לך [2]) B. K. S. 84 Midr. rabba 1 M. Absch. 22. [3]) Cholin S. 134β. [4]) Horajoth S. 12a. [5]) Jebamoth S. 13β. daselbst in Jeruschalmi I. 6; Midr. rabba 1 M. Absch. 3. 65. 86. Vergl. Raschi zu 1 M. 32. 4. Die Regel des R. Nechemja lautet darüber: „Jedes Wort, das ein ל zu Anfang haben sollte, hat dafür ein ה zuletzt." כל דבר שצריך למד בתחילה ניתן לו הא בסופו [6]) Siehe: „Exegese". Hierzu Malbin in der Vorrede zu seiner Sifra-Ausgabe. [7]) Sanhedrin S. 64β. [8]) Sebachim S. 43β. Vergl. Sifra zur Stelle. [9]) Cholin S. 137β. Vergl. Mischna Kilaim 1. 1. und Gemara Sabbath S. 5a wo dieses Wort als Maskulin behandelt wird. [10]) Kidduschin S. 2β. [11]) Sifra zu 3 M. 28. 7. Baba Kama S. 109 Erach 1—1 in S. 25. [12]) Sifra zu 3 M. 13. 3. [13]) Pesachim S. 75β. Sifra zur Stelle 3 M. [14]) Baba mezia S. 30β. Baba Kama S. 85 המצא תמצא oder in Baba bathra S. 111β נתן תתן u. a. m. Siehe „Worterklärung". [15]) Pesachim S. 21β. איסור הנאה. [16]) Baba Kama S. 7a. שלם בעל כרחו. Vergl. Chagiga 2 den Unterschied zwischen Jireh יראה u. Jiraeh יראה.

J.

Jesus Sohn Sirach[1]) oder Jesus Sohn Seirach, der Jerusalemite[2]), vollständiger: JesusSohn Sirach Eleasar "Ἰησους υἱος Σιραχ Ελεαζαρ[3]) hebr. Jeschua ben Sira, ישוע בן סירא[4]) oder kurzweg: Ben Sira, בן בירא[5]) auch Bar Sira בר סירה,[6]) Gelehrter Spruchdichter, (192 v.) Verfasser der vielgelesenen und im Alterthum sehr beliebten apokryphischen Spruchsammlung: „Weisheit (Weisheitssprüche) Jesus, des Sohnes Sirachs", die ursprünglich hebräisch abgefaßt war, aber später von seinem Enkel in Alexandrien griechisch übersetzt wurde. Von seinem Leben ist nur wenig bekannt. Sein Enkel erzählt von ihm in dem Vorbericht zu seiner griechischen Uebersetzung, daß er sich lange dem Studium des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften unserer Vorfahren hingegeben und darin eine große Geschicklichkeit erlangt hatte. Nach seiner eigenen Angabe war er ein Jerusalemite, der von Jugend auf eifrig nach Weisheit strebte.[7]) „Als ich noch jung war, sagte er, ehe ich auf Reisen ging, flehte ich um die Weisheit öffentlich in meinem Gebete, im Tempel bat ich um sie, und bis an mein Ende will ich sie suchen."[8]) Diese Kenntnisse erweiterten sich bei ihm durch seine Reisen nach fernen Ländern.[9]) Den Grund seines eifrigen Forschens gibt er an. „Meine Seele kämpfte in mir, und ich untersuchte mein Thun. Ich streckte meine Hände zur Höhe empor, und trauerte über die Verirrungen meiner Seele. Ich richtete meinen Sinn auf sie (die Weisheit) und nahm sogleich an Verstand zu; ich fand sie in ihrer Reinheit, darum werde ich auch nie verlassen werden. Mein Inneres wurde heftig bewegt von dem Verlangen nach ihr, darum erwarb ich mir einen köstlichen Schatz."[10]) Auf seinen Reisen kam er in Folge einer Verleumdung bei einem Könige in große Gefahr. Ueber die Rettung aus derselben verfaßte er das Loblied in Sirach Kap. 51. 1—12. Die Verirrungen seiner Seele, die er später so sehr betrauerte, waren wohl keine andere als die des Hellenismus seiner Zeit, der zum Abfall vom Gesetze aufforderte. Um seine Zeitgenossen über denselben aufzuklären und vor dessen Verirrungen zu schützen, drängte es ihn zur Abfassung eines Sittenbuches auf Grund der jüdischen Weisheit, das das Leben nach dem Gesetze fördern sollte.[11]) In demselben lernen wir ihn als einen denkenden und in der jüdischen Literatur sehr bewanderten Mann kennen. Er hat den Weltlauf, die Sitten u. die Schicksale der Menschen genau beobachtet und darnach die Sitten- u. die Weisheitssprüche gedichtet, deren Gedankenfülle und tiefreligiöser Gehalt uns mit Achtung erfüllen. In denselben bekennt er sich zur Mittelpartei zwischen den Hellenisten u. den Chassidäern seiner Zeit, der Partei der Gerechten (Zaddikim s. d. A.); er schildert mit Vorliebe die Schriftgelehrten, Sopherim (s. d. A.),[12]) und gedenkt ehrend des Hohenpriesters Simon II., des Gerechten (s. d. A.), des Hauptes der Partei der Gerechten (Zaddikim, s. d. A.). Ueber das Hauptziel der in seinem Buche niedergelegten Lehren sagt er: „Alles dies gilt vom Buche des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetz, das Moses anbefohlen, als Besitz den Gemeinden Jakobs."[13]) Dem Hellenismus sollte nur soweit nachgegeben werden, soweit dies sich mit dem jüdischen Gesetz vereinigte. Mehreres darüber bringen wir in der Besprechung seiner Schrift, zu der wir jetzt übergehen. I. Name, Original u. Uebersetzung. Der Name oder der

---

1) Nach der lateinischen Uebersetzung des Sirachbuches in der Vulgata 2) In dem griech. Sirachbuch 50. 27, wo er sich selbst so nennt. 3) Daselbst in dem alexandrinischen Text, wo dieser Zusatz sich befindet. 4) In der Peschita, wo der Zusatz: בר שמעון אסירא vorkommt, der ihn zum „Sohne des Priesters Simon" macht, wovon sich sonst keine Andeutung mehr findet. Daß er „Jehoschua," Josua, hieß, findet sich nirgends im talmudischen Schriftthume, wenn wir nicht „Jeschua" eine Abkürzung von „Jehoschua" halten. 5) Im Talmud an mehreren Stellen, siehe weiter. 6) Jeruschalmi Chagiga Absch. 2. S. 77. Midr. rabba 1 M. Absch. 10. 7) Sirach 50. 27. 8) Das. 51. 13–17. 9) Das. 31. 9—11. 10) Sirach 51. 19—22. 11) Vorbericht zum griech. Sirach von seinem Enkel. 12) Sirach 38. 24. 13) Das. 24. 22.

Titel dieser Schrift war ursprünglich „Meschalim" משלים,[1]) aram.: Mathla, מתלא, Sprüche,[2]) sonst auch: „Sepher Ben Sira", Buch des Ben Sira, ספר בן סירא,[3]) aram. ספרא דבן סירא,[4]) sonst wird sie auch kurzweg unter dem Namen: „Ben Sira", בן סירא,[5]) aram. „Bar Sira," בר סירה[6]) zitirt. Dagegen lautet derselbe in den Uebersetzungen desselben anders. Die griechische Uebersetzung, die von seinem Enkel in Alexandrien angefertigt wurde, nennt es: „Weisheit Jesus, des Sohnes Sirachs," Σοφία Ἰησοῦς υἱοῦ Σειράχ; die lateinische in der Vulgata „Ecclesiasticus" d. i. kirchliches Vorlesebuch und die syrische in der Peschito: הא כתבא חכמתא דבר אסירא „Die Schrift der Weisheit des Sirachsohnes." Eine Ausgleichung zwischen den zwei Haupttiteln, dem im Talmud und dem in der griechischen Uebersetzung, könnte vielleicht durch die Deutung des griechischen „Weisheit" σοφία, im Sinne von „Weisheitssprüche" gegeben werden. Dieses Buch war in hebr. Sprache abgefaßt,[7]) in der es noch den Lehrern im Talmud, die daraus zitiren, vorgelegen,[8]) und das noch Hieronymus gekannt hat.[9]) Eine griechische Uebersetzung davon wurde, wie schon erwähnt, etwa 50 J. später von dem Enkel des Verfassers in Alexandrien abgefaßt, der wir die Erhaltung dieser Schrift, da das Original in hebr. Sprache verloren gegangen, zu verdanken haben. II. Zeit der Abfassung u. der Uebersetzung. Zur genaueren Angabe der Zeit der Abfassung des Sirachbuches haben wir im Buch drei Anhaltspunkte: a. die Stelle im Vorwort des griech. Sirachbuches, wo der Uebersetzer den Verfasser „mein Großvater", ὁ πάππος μου[10]) nennt, er selbst war demnach ein Enkel desselben; b. die Schilderung des Hohenpriesters Simons, Sohnes Onias in K. 50. 1—26; c. die Angaben in Kap. 32. 33. u. 36. 17—12 daß das Volk unter fremdem Druck lebte, sowie in K. 32. 12—18, wo der Verfasser hofft, das göttl. Strafgericht werde über die Dränger hineinbrechen, auch in K. 48. 10. 11, daß das Volk der verheißenen Zukunft theilhaftig werden wird. In Bezug auf die Angabe ad a fügen wir noch die Notiz in dem schon genannten Vorwort hinzu, wo der Uebersetzer, Enkel des Verfassers, im 38. J. unter dem König Evergetes nach Aegypten gekommen ist. Unter Evergetes haben wir, wie dies weiter nachgewiesen wird, Evergetes II. Physkon, der von 170 bis 116 v. regierte, zu verstehen. Das 38. Jahr der Ankunft des Uebersetzers nach Aegypten im 38. J. der Regierung war demnach im J. 132 v. Nun war der Uebersetzer ein Enkel unseres Sirachs, also zwei Geschlechter nach ihm. Setzen wir die Zeit derselben auf 60 J. an, so ergiebt dies die Zeit des Verfassers auf das Jahr 192. Dasselbe geht auch aus der obigen zweiten Angabe hervor. Die Schilderung des Hohenpriesters Simon Sohn Onias ist nach unserm Nachweis im Artikel „Simon der Gerechte" kein anderer als Simon II. der 219—199 regierte. Als der Verfasser obige Schilderung von Simon Sohn Onias niederschrieb, war derselbe schon todt,[11]) aber der chronologische Abschluß in der Vorführung der bedeutendsten Persönlichkeiten u. die lebendige Zeichnung des Letzten, die auf eigener Anschauung beruht, lassen den Schluß zu, daß der Verfasser den Hohenpriester Simon II. noch gekannt; also im J. 192, wie oben, gelebt u. sein Buch geschrieben haben kann. Befestigt werden wir in dieser Annahme durch die erwähnten Stellen in Sirach, die wir in der Angabe ad c. nannten, von der Bedrückung der Juden und deren Hoffnung auf Befreiung, die auf die Zeit unter Antiochus III (224—187) paßt, also für das J. 192 spricht. Geringere Schwierigkeiten macht uns die Zeit des

[1]) Gleich dem bibl. Buche: „Sprüche Salomos", Mischle Schelomo", dem es nachgebildet ist. Siehe weiter Unter diesem Namen wird es noch im Midrasch oft zitirt Tanchuma p. 69 a. Hieronymus in der Vorrede zu den Sprüchen, wo es „Parabolae" = משלים heißt. [2]) So in Pesachim S. 113 β. und Midrasch rabba an mehreren Stellen. Siehe weiter. [3]) Jebamoth S. 63 β. Kethuboth S. 110 β. Sanhedrin S. 100 β. [4]) Jerusch. Berachoth VII. 1. das. Nasir V. 3. [5]) Derech erez gegen Ende. [6]) Berachoth S. 48 a. [7]) Nach dem Vorwort zur griechischen Uebersetzung. [8]) Siehe weiter. [9]) In der Vorrede zu den Spr. Sal. [10]) Dieser griechische Ausdruck bedeutet gewöhnlich „Großvater", nur in Fällen, wo der Inhalt anders ergeben würde, kann er auch „Uraltn" bezeichnen. [11]) Sirach 50. 1.

Uebersetzers zu bestimmen. Die entscheidende Notiz hierzu ist die schon oben genannte aus dem Vorwort zur griech. Uebersetzung, wo er das 38. J. der Regierung des Evergetes für seine Ankunft in Aegypten angiebt. Nun gab es zwei Evergetes, von denen der eine 25 J. (247—222) und der andere, bekannt unter dem Namen Physkon (Dickbauch) 29 J. (145—116) regierte, die Regierung des zweiten begann somit schon während der Regierungszeit des Erstern. Es geschah dies auf folgende Weise. Eifersüchtig auf seinen älteren Bruder warf er sich durch Empörung in Alexandrien zum König auf, doch kam es im J. 170 v. zum Vergleich, daß beide Brüder gemeinschaftlich regierten. Später im Jahre 145 wurde indeß das Reich zur Ausgleichung eines Streites unter beide Brüder getheilt. Rechnen wir die Jahre von 170 bis 145—116, so regierte Evergetes Physkon gegen 50 J., dagegen Ersterer nur 20 J. Die Zeitangabe vom 38. J. des Evergetes paßt daher nur für Evergetes II, genannt Physkon. Die griech. Uebersetzung des Sirachbuches geschah somit unter der Regierung Evergetes II. (145—1.6) Der Zweck der Uebersetzung war, dieses Buch den griechischredenden Juden zugänglich zu machen, um sie in ihrer Lernbegierde und ihrem Eifer für das Gesetz zu unterstützen.[1]) III. Form, Inhalt und Tendenz. Das Sirachbuch, wie es uns heute vorliegt, hat keinen fortlaufenden Zusammenhang, es ist daher nicht als nach einem Plane und aus einen Guß angefertigt anzusehen. Man hat verschiedene Eintheilungen desselben versucht; klar ist, daß diese Schrift allmählich aus dem Leben des Verfassers herauswuchs, wo er bald dies bald jenes niederschrieb, bis er zuletzt das so Aufgezeichnete zusammenstellte. Im Allgemeinen bemerken wir folgende Theile: Kap. 1—16. 21; K. 16. 22—23. 27; K. 24. 1—30; K. 33 12—36 1. 16; K. 30, 25—27; K. 30. 28; K. 33 11; K. 36. 16—22; 36. 23. 39 11; K. 39 .12—42. 14; K. 42. 15.—50. 26. Es folgt der Schluß K. 50. 27—21. Der Anhang K. 51. Achtet man nicht auf die strenge Ideenverbindung, so könnte man mit Andern drei Theile unterscheiden: a Kap. 1—23 b. K. 24—24. 14; c. K. 42. 15—50. 24. Den Inhalt desselben geben wir erst nach den einzeln Kapiteln an. Es spricht in Kap. 1. über die Weisheit, ihren Ursprung und die Mittel zu deren Erwerb; K. 2. Bedingungen der Gottesverehrung; K. 3. die Elternverehrung und die Bescheidenheit im Leben und Streben; K. 4. die Barmherzigkeit, die Weisheit in ihren praktischen Folgen rc.; K. 5. Reichthum Ehre und Freundschaft; K. 6. Werth derselben, Umgang mit Freunden und das Streben nach Weisheit; K. 7. Verschiedene Lehren für das religiöse und weltliche Leben; K. 8. u. 9. Verhalten gegen Andere, Wahl der Umgebung mit einer Reihe von Umgangsregeln; K. 10. Gegen Stolz und Hochmuth mit Mahnungen zur Thätigkeit; K. 11. die Weisheit und die äußeren Glücksgüter; K. 12. Die Vorsicht im Wohlthun, Feinde und falsche Freunde; K. 13. Verhalten gegen Vornehme und Reiche; K. 14 Gebrauch von den zeitlichen Gütern, die Wohlthaten der Weisheit; Kap. 15. Lob der Weisheit, die menschliche Willensfreiheit; K. 16. Gute und gottlose Kinder, erstere ein Segen, letztere gehen unter, die Lehren der Weisheit; K. 17. Der Mensch, eine Schöpfung der göttl. Weisheit und Barmherzigkeit, seine Bestimmung, K. 18. Gottes Macht und Weisheit gegenüber der menschlichen, Mahnung zur frühen Besserung; K. 19 Mäßigkeit, Verschwiegenheit und Aufrichtigkeit; K. 20. Der Weise und der Thor in ihren Werken; K. 21. Die Sünde und ihre Folgen, der Weise und der Thor; K. 22. Lebens-, Tugend- und Anstandslehren; K. 23. Gebrauch des Sprechens, Keuschheits- und Anstaadslehren; K. 24. Die Weisheit, ihr Ursprung, ihre Stätte, ihr Wesen und ihre Aufgaben; K. 25. Wünschens- und hoffenswerthe Gegenstände, das böse Weib; K. 26. Unterschied zwischen einem guten und einem bösen Weibe; K. 27. Verschiedene Lehren der Lebensweisheit; K. 28. Rachsucht, Zorn Hader und Mißbrauch der Rede; K. 29. Darlehn, Bürgschaft und die Benutzung

---

[1]) Im Vorwort und Ende.

der Gastfreundschaft; K. 30. Kinderzucht, Gesundheit, Unabhängigkeit und die Behandlung des Sklaven; K. 31. Träume, Erfahrung, Gottesfurcht und Opfer; K. 32. Opfer und Gebet; K. 33. Gebete gegen die Feinde und Unterdrücker; K. 34. Den Reichthum und seinen Gebrauch, Gastmähler in Anstand und Mäßigkeit; K. 35. Fernere Regeln hierzu, von den Vorstehern der Gastmähler; K. 36. Mahnung zur Gottesfurcht, unsere Abhängigkeit von Gott, Gebet für das unterdrückte Israel, andere Lehren; K. 37. Vorsicht in der Freundschaft, in der Benutzung fremden Rathes und in dem Genusse von Speise und Trank; K. 38. Den Kranken, den Arzt, die Arzeneikunst, Trauer um den Todten, und Regeln zur Erlangung der Weisheit; K. 39. Den Erwerb und den Segen der Weisheit das Lob Gottes aus seinen Werken; K. 40. Das Menschenleben voll Mühe u. Plage, siebenfach bei dem Sünder, Lehren zur Abhülfe; K. 41. Nicht den Tod zu fürchten, sondern zu streben, einen guten Namen zulassen, die rechte Scham, ein Mittel dazu; K. 42. Die rechte Scham, Sorgfalt, häusliche Sorge, Gottes Weisheit in der Schöpfung; K. 43. Gottes Allmacht und Weisheit in den Werken der Natur, unsere Bewunderung und Lobpreisung; schöne Naturschilderung K. 44. Biblische Vorbilder für unser Leben. Henoch, Noa, Abraham, Isaak u. Jakob; K. 45. Fortsetzung: Moses, Ahron und Pinehas; K. 46. Josua, Kaleb, die Richter und Samuel; K. 47. David, Salomo, Rehabeam und Jerobiam; K. 48. Elia, Elisa, Hiskia und Jesaia; K. 49. Josia, Jeremia, Ezechiel, die zwölf Propheten, Serubabel, Nehemia und Josua, Sohn Jozadaks; K. 50. Hoherpriester Simon, das Priesterthum, Schluß des Werkes; K. 51. Nachwort. Dankpsalm über seine Rettung aus vielen Gefahren. Dieser Inhalt zeigt eine reiche Fülle von Lebenserfahrung: fast alle Lebensverhältnisse sind hier berührt, die höchsten und die niedrigsten, die geistigen und die leiblichen, die nationalen und fremden. Hierzu kommt ein wissenschaftliches Nachdenken, begleitet von einer freien Reflexion und guter Weltbildung, die griechischen Einfluß bekundet. Wir heben besonders die liebevolle Naturbetrachtung in Kap. 52. 15 ff. hervor mit der Begeisterung für den Stand des Arztes [1]) wo er auch der Ackerbauer, der Arbeiter, der Handwerker, der Baumeister und der Künstler liebend gedenkt.[2]) Einen tiefern Einblick in die darin behandelten philosophischen und ethischen Themen gewinnen wir, wenn wir seine schon oben genannte Parteistellung mit in Betracht ziehen und das ganze Sirachbuch als eine Tendenzschrift für die Partei der Zadikim (s. d. A.) gegen die Hellenisten und der Chassidäer, wie wir dasselbe in dem Artikel „Zadikim" Abth. II. dieser Realencyclopädie bezeichnet haben, annehmen. Der Hellenismus in seiner dem Judenthume entgegengesetzten Lebensrichtung, wie er durch die Tobiaden (s. d. A.) in Palästina zur Herrschaft gelangte[3]), rief die extreme Partei der Chassidäer (s. d. A.) hervor, die im Gegensatz zu den Hellenisten die Abkehr vom Leben, den vollen Asceticismus sich zur Aufgabe machten. Gegen beide trat Jesus Sirach in seinem Buche polemisirend auf und bezeichnete die Mittelrichtung, die der Zadikim (der Gerechten), als die einzige heilbringende und ächt jüdischreligiöse. So schildert er die Partei der Chassidäer, der Ueberfrommen, als Asceten, die sich jede Freude versagen und dieselbe bei Andern zu stören suchen,[4]) aber bei ihrer übertriebenen Frömmigkeit einen bösen Kern im Herzen tragen;[5]) sie stellen Alles Gott anheim und erklären jedes Eingreifen von Seiten des Menschen als eine Anmaßung.[6]) Gegen sie war seine Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut dus kannst und bringe Gott würdige Opfer dar . . . Entziehe dich keinem frohen Tage, und kein Theil des Guten, wonach du strebst, müsse ungenossen vorübergehen . . . Gieb und nimm und ergötze deine Seele."[7]) Gegen die Lehre der Chassidäer, die Selbstthätigkeit des Menschen zu seiner Rettung als eine Anmaßung und ein Eingreifen in die Werke der

---

[1]) Das. 38. 1—15. [2]) Das. 12. 11. u. a. Stellen. [3]) Siehe: „Hellenisten." [4]) Das. 14. 11; 30. 21; 34. 31; 35. 3. [5]) Das. 19. 23; 31. 25. [6]) Das. K. 38. [7]) Das. 16. 11—17.

göttl. Vorsehung zu verdammen, war seine Mahnung: „Mein Kind verzage nicht in der Krankheit, sondern bete zum Herrn, so wird er dich gesund machen. Aber verstatte auch dem Arzte den Zutritt, denn auch ihn hat der Herr geschaffen. Es kann die Zeit sein, wo du aus seinen Händen die Gesundheit empfangest."[1]) „Der Herr läßt die Arzenei aus der Erde wachsen, und der Vernünftige verschmäht sie nicht."[2]) Gegen die Partei der Hellenisten sind seine Angriffe noch viel schärfer. Er schildert ihr wollustiges Leben ihre Entsittlichung u. Entartung des Ehelebens, spricht von den Tänzerinnen beim Mahle und den Buhldirnen,[3]) von Schwelgerei,[4]) Bestechlichkeit,[5]) Verrath, Verläumdung und Betrug,[6]), u. a. m. und bricht in den Ausruf aus: „Schäme dich nicht des Gesetzes und des Bundes, nicht des verdammenden Urtheils gegen die Gottlosen!"[7]) ferner: „Wehe euch, ihr Gottlosen, die ihr das Gesetz des Höchsten verlasset!"[8]) Seine ganze Unmuth gegen diese Richtung schüttet er in einem Gebete aus: „Herr, Vater und Gott meines Lebens! Lüsternheit der Augen gieb mir nicht, u. die Lust wehre von mir ab, des Fleisches Lust möge mich nicht erfassen, u. schamlosem Sinne überliefere mich nicht."[9]) In mehreren Themen bezeichnet er klar den positiven Standpunkt seiner Partei, der Zaddikim, den er Andern als den richtigen einzunehmen empfiehlt. Wir haben von denselben im Artikel „Zaddikim" ausführlich gebracht: 1. das Gesetz u. die Weisheit; 2. Israel u. die Heiden; 3. die menschliche Willensfreiheit; 4. die göttliche Vorherbestimmung; 5. die Sünde; 6. die Lebensgenüsse u. das Wohlleben; 7. von Kultus, Opfer, Gebet; 8. über Tod u. Unsterblichkeit. Wir haben hier noch über: a. die Weisheit u. b. die Forschung nachzutragen: a. die Weisheit. Im Gegensatz zur Lehre der Alexandriner von der Weisheit,[10]) welche dieselbe mit dem Logos identifizirt, als ein Ausfluß von Gott, für ein persönliches Wesen hält, erklärt Sirach die Weisheit gleich den andern Wesen der Schöpfung als durch Gott geschaffen. „Die Weisheit, heißt es hier, ist von dem Herrn und ist bei ihm in Ewigkeit . . . Vor allen Dingen wurde sie geschaffen . . ., er hat sie erschaffen und erkannt und zu Ende gezählt, ausgegossen über alle seine Werke".[11]) Auf einer andern Stelle ist die Weisheit das Mose geoffenbarte Gesetz. Seine Worte darüber: „Eine Wohnung wies er mir an und sprach: „In Jakob schlage dein Zelt auf u. Israel sei dein Erbtheil;"[12]) ferner: „Alles dies gewährt das Buch des Bundes mit Gott, dem Höchsten, das Gesetz, das Mose geboten zum Erbtheil für die Gemeinde Jacobs."[13]) Diese Lehre Sirachs von der Weisheit hat in den Kreis der Volks- und Gesetzeslehre ihre Aufnahme gefunden, wir verweisen darüber auf den Artikel „Weisheit" in Abth. I. dieser Real-Encyclopädie. b. Die freie Forschung. So sehr er der Verbreitung von Erkenntniß das Wort redet, so mahnt er doch von zwecklosen Grübeleien ab und spricht von den Grenzen der menschlichen Vernunft, über die der Mensch nicht hinaus kann. Er sagt: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, danach richte deinen Sinn, denn es frommt nicht, das Verborgene zu erspähen. Denn Viele hat schon ihre hohe Einbildung irre geführt und der vermessene Dünkel um den Verstand gebracht."[14]) Diese und ähnliche Lehren waren gegen die Mystiker und Alexandriner gerichtet, die weit über die Grenzen der menschlichen Vernunft ihre Grübeleien erstreckten. IV. Werth und Würdigung, Apokrypherklärung, Nichtbeachtung derselben. Ueber den Werth und die Würdigung dieser Spruchsammlung erscheint Sirachs Ausspruch nicht ohne Bedeutung. Derselbe lautet: „Wie einer, der

---

[1]) K. 38. 9–14. [2]) Das. V. 4. [3]) Das. 7. 6; 9. 1; 25. 2; 33. 16; 36. 9. [4]) Das. 34. 12; 25 ff.; 35. 7. [5]) Das. 8. 14; 40. 12. [6]) Das. 37. 1; 7. 1 ff.; 28. 12 ff.; 27. 1 ff.; 51. 2 ff. [7]) Das 42. 2. [8]) Das. 41. 8. vergl. 23. 3; 7. 23; 42. 9. [9]) Das. 23. 4. [10]) Siehe: „Religionsphilosophie". [11]) Sirach 1. 1—9. [12]) Das. [13]) Das. 14. 22. Die hiervon abweichenden Verse im Kap. 24 hat schon Gefröer richtig erkannt, daß dieselben nicht von Sirach herrühren. Gefr. S. 37—8. [14]) Das. 3. 20—24.

hinter den Winzern Nachlese hält, habe ich mich aufgemacht und mit dem Segen des Herrn meine Kelter, wie ein Winzer angefüllt. Erkennet, daß ich nicht allein für mich gearbeitet habe, sondern für alle, die nach Bildung trachten."[1]) Sirach nennt hier seine Spruchsammlung in Betracht des ihr vorausgegangenen jüdischen Schriftthums eine Nachlese hinter den Winzern; er konnte nicht bescheidener den Werth seiner Arbeit angeben. Sehen wir von dem Verhältniß dieser Schrift zu dem älteren Schriftthum der Juden ab und betrachten dieselbe an sich, so erhöht sich der Werth derselben ganz bedeutend. Die Sirachspruchsammlung ist ein Schatz ethischer Lehren, welche einen schönen Beitrag zur Ethik des Judenthums bildet. So wurde sie von den bedeutendsten jüdischen Volks- u. Gesetzeslehrern hochgeschätzt, die oft aus ihr in ihren Volksvorträgen u. sonstigen Lehrsätzen zitirten. Es waren: Simon b. Schetach (gegen 90 v.)[2]) Rabh[3]); R. Jochanan[4]); R. Elasar[5]); Rabba b. Mari u. a. Die Anführung dieser Zitate oder die Hinweisung auf dieselben geschieht meistens in der Form, wie diese bei Anführung von Bibelstellen üblich ist, so daß man die Verse aus Sirach denen der bibl. Bücher gleichachtete.[7]) Aus einem Zitat scheint sogar hervorzugehen, daß man das Buch Sirach zu den Hagiographen, כתובים, rechnete.[8]) Wie sehr dieses Buch gelesen wurde u. wie hoch man es würdigte, beweisen die verschiedenen Uebersetzungen desselben. Die babyl. Juden hatten eine aramäische Uebersetzung, da ihre meisten Zitate aus Sirach in aramäischer Sprache sind.[9]) Für die griechischredenden Juden wurde eine griechische Uebersetzung (s. oben) angefertigt. Später gab es vom Sirach auch lateinische und syrische Uebersetzungen. In der christlichen Kirche wurde das Sirachbuch zu Vorlesungen sehr benutzt; daher sein Name Ecclesiasticus.[10]) Desto auffallender erscheinen mehrere Aussprüche im Talmud u. Midrasch, die das Sirachbuch zu den externen Schriften, ספרים חצונים, zählen, deren Studium verboten wurde. Als ersten nennen wir den aus der Tosephta: „Die Schriften Ben Siras u. alle Schriften, die von da abgefaßt wurden, verunreinigen nicht die Hände."[11]) Hier wird das Sirachbuch als eine externe Schrift, die nicht die Heiligkeit der biblischen Bücher hat, bezeichnet. Nach dieser Angabe ist nur das Buch Sirach als nicht zum Bibelkanon gehörig zu betrachten, aber keineswegs als zum Lesen verboten. Aber schon eine zweite talmudische Stelle zählt es uns ausdrücklich zu den verbotenen Schriften. Dieselbe lautet: „R. Akiba sagt: Auch der (hat keinen Antheil an der künftigen Welt), welcher externe Schriften liest, als z. B. die Schriften Ben Sirachs u. die von Ben Laana."[12]) Noch schärfer ist darüber eine dritte Stelle: „Mehr als diese, hüte dich mein Sohn (Kohel 12 11)", denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus schafft, bringt Verwirrung in dasselbe, als z. B. das Buch Ben Sira und das Buch Ben Tigla, denn diese Bücher sind wohl zum Forschen, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches d. h. zum ständigen Studium gegeben."[13]) Sehen wir uns deutlich diese drei Stellen an, so erscheint die zweite als eine Erläuterung des in der Mischna Sanh. Absch. 10 gebrachten Ausspruchs R. Akibas über die externen Schriften, der nur von einem Amoräer

[1]) Sirach 30. 25. 26 [2]) Berachoth S. 48 a. Jeruschalmi Berachoth Absch. 7. 2. [3]) Erubin S. 65 a; 54 a. Bez 32 β. [4]) Nidda S. 16 β. [5]) Jeruschalmi Taanith 3. 5; das. Chagiga 2. 1. [6]) Jebamoth S. 63 β; Baba Kama S. 92 β. [7]) Diese Ausdrücke sind שנאמר von Rabh in Erubin S. 65 a; ferner דכתיב von R. Chanina Berachoth S. 48 a ferner הכתוב אומר Jalkut zu 1 M. S. 23 d; ferner כדכתיב Baba bathra S. 98 β; ebenso כן כתוב Chagiga S. 13 Doch kommt seine Zitirung auch unter מתלי אמרי vor. [8]) So in Baba Kama S. 92 β, wo es heißt ומשולש בכתובים. [9]) Gesammelt sind dieselben in Fürst's Perlenschnüre S. 22. Vergl. Sanh. S. 100. [10]) Siehe oben. [11]) Tosephta Jadaim II. 13. ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Die Händeverunreinigung durch Berührung der heiligen Schriften war eine rabbinische Anordnung, damit man keine Speisen bei diesen Büchern lege, um diese Schriften vor Vernichtung durch Insekten zu schützen. Diese Anordnung war jedoch nur für die kanonischen Schriften der Bibel, aber nicht für die externen Bücher. [12]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 28 a. ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה. Ueber „Ben Laana". [13]) Midrasch Koheleth zur Stelle ויותר מהמה הזהר בני שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ״ד ספרים מהומה הוא מכניס בתוך ביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא: ליהגות ניתנו ולא ליגיעת בשר ניתנו.

(s. Amora), aber von keinem Tana (s. d. A.) also nicht vor dem 3. Jahrh. ab herrühren kann. Bis dahin wurde das Buch Sirach zwar als externe Schrift, aber keinesfalls als zum Lesen verboten angesehen. Denn noch immer gab es einen großen Theil der Amoräer als z. B. Rabh, Samuel, R. Jochanan, R. Elasar u. a. m., die in dieser Schrift gern lasen und aus derselben zitirten.[1]) Eine Entscheidung über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Sirachbuches zur Lektüre wurde jedoch erst im 4. Jahrh. und zwar zu Gunsten dieser Schrift getroffen. Rab Joseph, das Schuloberhaupt zu Pumbadita, giebt in Bezug auf obigen Ausspruch R. Akibas an, daß auch im Buche Ben Sira zu lesen verboten sei. Abaji, das spätere Schuloberhaupt daselbst, der zugegen war, erhebt sich mit voller Entrüstung gegen dieses Verbot, frägt den Vortragenden nach dem Grunde desselben und beweist ihm, daß die Lehren dieses Buches in vollem Einklang mit denen der heiligen Schrift und der Rabbinen sind, sodaß Rab Joseph sich gezwungen sieht, sein Verbot zu rektifiziren: „Die guten Sprüche darin, sagte er jetzt, darf man lesen und erklären."[2]) Durch diesen Ausspruch Rab Josephs war jenes Verbot gegen das Sirachbuch auch bei dem kleinern Theil der Amoräer aufgehoben. Das war noch für die Lehrer der nachtalmudischen Zeit maßgebend. In der ersten Hälfte des 14. Jahrh. spricht sich darüber der Gelehrte R. Jomtob ben Abraham, genannt Ritba, wie nachstehend aus: „Es ist im Buche Sirach verzeichnet!" lautet die öftere Anführung im Talmud. Dem ist nicht entgegen, daß im Traktat Sanhedrin das Sirachbuch zu den externen Schriften gerechnet wird; da das Verbot sich nur auf ein ständiges Studium in ihm (gleich den biblischen Büchern) beziehe, aber sonst ist es werth, darin zu gewissen Zeiten zu studiren, um aus demselben Weisheit und Zucht zu lernen, was bei wirklichen Ketzerbüchern nicht erlaubt ist."[3]) Immerhin bleibt die Frage nach dem Grunde seiner Apokrypherklärung. Nach unserer Darstellung, das Sirachbuch als eine Tendenzschrift der Zaddikim (s. d. A.) gegen die Chassidäer (s. d. A.) anzusehen, wozu noch hinzukommt, daß die Zaddikim die Vorläufer der späteren Zaddukim (s. Saduceäer) wurden, ist es klar, daß die Chassidäer und ihre spätere Nachtreter nicht anders konnten, als dieses Buch apokryph zu erklären und es bei Androhung des Verlustes des Antheils an der künftigen Welt ganz zu verbieten. V. Sirachlehren und Sprüche bei den Volks- und Gesetzeslehrern im talmudischen Schriftthume. Bereits oben sprachen wir von der Würdigung des Sirachbuches bei den Volks- und Gesetzeslehrern und deren Zitirung aus demselben.[4]) Hier versuchen wir eine Zusammenstellung dieser Zitate mit einer nähern Beleuchtung derselben zu geben. Wir unterscheiden zwei Klassen in denselben: a) die, welche ausdrücklich als Sirachsprüche genannt werden und b) die, welche als solche erkannt werden, ohne daß sie unter dieser Bezeichnung vorkommen. Die Abfassung derselben ist größtenteils in hebr. Sprache, doch treffen wir welche auch in aramäischer Sprache an, letztere besonders bei den Volks- und Gesetzeslehrern in den babylonischen Ländern. a. Die als Sirachsprüche angegebenen Lehren und Sentenzen. Dieselben werden von den Volks- und Gesetzeslehrern aus dem Gedächtniß zitirt, daher sie nicht immer mit den Sprüchen des griechischen Sirachbuches übereinstimmen; sie sind oft durch Zusätze verändert; oft fehlen sie ganz daselbst. Wir bringen von denselben 1. „Des Menschen Herz verwandelt das Gesicht, je nachdem es gut oder böse gesinnt ist."[5]) 2. „Alle Tage des Armen sind böse; auch die Nächte. unter der Tiefe der

---

[1]) Siehe oben und weiter die Aussprüche des Sirachbuches im Talmud. [3]) Sanhedrin S. 100 β אמר רב יוסף מילי מליותא דאית בה דרשינן. [3]) Ritba in En Jakob zu Baba bathra S. 95 β. [4]) Sammlungen dieser Sirachsprüche im Talmud u. Midrasch sind in: Meor Enajim Imre Bina cap. 2. S. 21; Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 102; Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67; Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 204; Fürst, Cheruse Peninin S. 22; Plessner, Noslim min Lebanon S. 18; Wahl, Das Sprichwort S. 52 ff. u. a. m. [5]) Midrasch rabba S. 64 β. לב אדם ישנה פניו בין לטוב בין לרע. Vergl. hierzu Sirach 13 25 „Das Zeichen eines guten Herzens ist ein heiteres Angesicht."

Dächer liegt sein Dach, der Dächer Regen fließt auf sein Dach nieder: auf der Höhe der Berge liegt sein Weinberg, seines Weinbergs Erde rollt auf die andern herab."[1]); 3. „Eine gute Frau ist ein gutes Geschenk; einem Gottesfürchtigen wird sie zu theil. Eine böse Frau ist ein Aussatz für den Mann; er scheide sich von ihr und werde von seinem Aussatz geheilt. Eine schöne Frau ist des Mannes Heil, die Zahl seiner Tage verdoppeln sich;"[2]) 4. „Forsche nicht nach dem, was größer ist als du; grüble nicht nach dem, was stärker ist als du; was dir verholen ist, wolle nicht wissen, was dir verdeckt ist, darnach frage nicht; betrachte das, was dir erlaubt ist und beschäftige dich nicht mit Geheimnissen;"[3]) 5. „Schätze sie (die Weisheit) hoch, sie wird dich erheben und dich zwischen Vornehme setzen";[4]) 6. „Mein Sohn! Wenn du hast, thue dir wohl; denn in der Unterwelt giebt es kein Vergnügen und der Tod säumt nicht. Sagst du jedoch, ich lasse es meinen Söhnen und Töchtern, ein Gesetz mit der Unterwelt, wer läßt dich davon wissen. Die Menschen gleichen den Pflanzen auf dem Felde, diese blühen, die andern welken;"[5]) 7. „Erweise dem Bösen nichts Gutes, so wird dir Böses nicht wiederfahren;"[6]) 8. „Jeder Schmerz nur kein Herzensschmerz, jedes Böse, nur keine böse Frau;"[7]) 9. „Wer in den Becher bläst, ist nicht durstig; wer da frägt, womit soll ich das Brod essen, dem nimm das Brod weg"[8]) 10. „Der Dünnbärtige ist ein Schlauer, der Dickbärtige ein Narr;"[9]) 11. „Lasse kein Weh in dein Herz einziehen, denn starke Männer hat das Weh getödtet;"[10])

---

[1]) Kethuboth S. 110 β. Sanhedrin S. 100 β. כל ימי עני רעים בן סירא אמר אף לילות בשפל גגים גגו ממטר גגים לגגו. ברום הרים כרמו מעפר כרמו לכרמים. Diese Stelle findet sich in unserm Sirachbuch nicht, aber Anklänge darüber haben wir in Sirach 34. 4. „Der Arme müht sich ab, um seinen kümmerlichen Unterhalt zu gewinnen, und am Ende leidet er doch Noth." [2]) Sanhedrin S. 100 a. Jebamoth S. 63 β. אשה טובה מתנה טובה בחיק ירא אלהים תנתן. אשה רעה צרעת לבעלה יגרשנה מביתו ויתרפא מצרעתו. אשה יפה אשרי בעלה מספר ימיו בכפלים. Vergl. hierzu Sirach 26. 1. 2. „Glücklich ist der Mann eines guten Weibes, und die Zahl seiner Tage wird verdoppelt. Ein wackeres Weib erfreut ihren Mann; er lebt in Frieden seine Jahre aus." [3]) Dieser Spruch ist nach Midrasch 1 Mos. Absch. 8. Derselbe lautet: בגדול ממך בל תדרוש בחזק ממך בל תחקור במופלא ממך בל תדע במכוסה ממך אל תשאל במה שהרשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות. Abweichend hiervon ist dieser Spruch in Chagiga S. 16 a. In völlig anderm Texte ist derselbe in Jeruschalmi Chagiga II. 1. פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקור בוה שהרשית התבונן אין לך עסק בנסתרות. Im griech. Sirachbuch 3 20. 21. ist dieser Spruch: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, darnach richte deinen Sinn, denn es frommt dir nicht, das Verborgene zu erspähen. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 91. Nasir S. 18 a. Jalkut I. § 158; Berachoth 48 a. סלסליה ותרוממך ובין נגידים תושיבך. In Sirach 11. 1: „Die Weisheit erhebt das demüthige Haupt und in der Mitte der Großen giebt sie ihm seinen Sitz." [5]) Erubin S 53 β. בני אם יש לך היטב לך כי אין בשאול תענוג ואין למות התמהמה ואם תאמר אניח לבני חק השאול מי יודע לך בני אדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין. Vergl. hierzu Sirach 14. 11: „Mein Sohn, je nachdem du hast, thue dir wohl; bringe aber auch dem Herrn deine Gaben dar, wie es sich geziemt." Ferner daselbst V. 14. „Beraube dich keines frohen Toges, lasse keine Lust vorübergehen. an der du mit gutem Gewissen theilnehmen kannst." Daselbst V. 12: „Bedenke, daß der Tod nicht säumt, und daß dir von einem Bündnisse mit der Unterwelt nichts bekannt ist." Das. V. 16: „Gieb und nimm —, denn in der Unterwelt darfst du kein Wohlleben suchen." Das. V. 18: „Wie unter den grünenden Blättern auf einem dickbelaubten Baum die einen abfallen, die andern hervorwachsen, so ist es mit dem Geschlecht von Fleisch und Blut, der eine stirbt, der andere wird geboren." Obiger hebr. Spruch Ben Siras hat da und dort Anklänge, könnte vielleicht als eine Zusammenstellung aus denselben gelten. [6]) Jalkut I. § 38; das. Koheleth § 972; Tanchuma zu חוקת Midr. r. S. 22; das. 3 M. Absch. 4. טב לבישא לא תעביד ובישא לא מטי לך. Zu diesem Spruch daselbst die Fabel: „Es besaß Jemand ein Belebungskraut, womit er einen todten Löwen belebte, der ihn dafür auffraß. Im griechischen Sirachbuch habe ich einen ähnlichen Spruch nicht auffinden können. [7]) Sabbath S. 11 a. Derselbe Vers ist in Sirach 25. 12: „Jedes Weh, nur nicht Herzensweh, jede Bosheit, nur nicht Weiber Bosheit." [8]) Sanhedrin S. 100 β. דנפח בכסיה לא צחי אמר במאי איכול לחמא לחמא סב מינה. Dieser Spruch existirt ebenfalls nicht im Sirachbuch, aber im Talmud ist er als Sirachspruch angegeben. זלדקן קורטמן עבדקן סכסן. [9]) Das. S. 100 β. Ebenfalls in Sirach nicht aufzufinden. [10]) Sanhedrin S. 100 β. לא תיעול דויא בלבך דגברין גיברין קטל דויא. Vergl. hierzu Sirach 30. 21. „Gieb deine Seele nicht der Traurigkeit hin" Das. V. 23. Liebe deine Seele, tröste dein Herz, jage die Traurigkeit weit weg von dir, denn schon Viele hat die Traurigkeit getödtet."

12. „In der Aufregung soll man nicht beten;“[1]) 13. „Aengstige dich nicht über Leiden von morgen, denn du weißt nicht, was der Tag noch bringt“[2]); 41. „Jeder Vogel gesellt sich zu seiner Art, der Mensch zu seines Gleichen“[3]) 15. „Ehre den Arzt, noch ehe du seiner bedarfst“[4]); „Gott bringt Kräuter aus der Erde hervor, durch sie heilt der Arzt die Wunde, von ihnen bereitet der Apotheker die Arznei;“[5]) 17. Bevor du gelobst, bedenke dein Gelübde, damit du nicht wie ein Betrüger erscheinst.“[6]) 18. „Einen Sohn, der kein Sohn ist, [sich nicht als Sohn beträgt] lasse wegschwimmen;“[7]) 19. „Eine Tochter ist für den Vater ein falscher Schatz, die Sorge um sie raubt ihn den Schlaf. Ist sie jung, vielleicht wird sie verführt; herangewachsen, vielleicht begeht sie einen Fehltritt, ist sie mannbar, vielleicht bleibt sie unverheirathet; ist sie verheirathet vielleicht bleibt sie kinderlos; ist sie alt, vielleicht treibt sie Zauberei“[8]); 20. „Die Zierde Gottes ist der Mensch, des Menschen Zier ist sein Gewand“[9]) 21. „Liegt eine Feuerkohle vor dir, bläst du sie an, brennt sie; spuckst du sie an, erlischt sie“[10]); 22. „Wende deine Augen von einem anmuthigen Weibe weg, daß du nicht in ihrem Netze gefangen werdest; wende dich nicht ihrem Manne zu, mit ihm Wein und geistige Getränke zu genießen, denn durch die Gestalt einer schönen Frau wurden Viele verdorben, und zahlreich sind die durch sie Gewürgten“[11]); 23. „Alles wog ich auf der Wage und fand nichts leichter als Kleien, aber leichter als die Kleien ist der Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt, und leichterer als dieser ist ein Gast, der einen andern Gast einführt, aber leichter als dieser ist der, welcher antwortet, bevor er die Rede hört;“[12]) 24. „Ziehe dem Fische nicht die Haut über die Ohren, damit du

---

[1]) Erubin S. 65 a. בצר אל יורה. Vergl. Sirach 7. 10: „Wenn du betest, lasse den Muth nicht sinken.“ Der Talmud hat: כל שאין דעתו מיושבת אל יתפלל. Erubin S. 65 a. [2]) Jebamoth S. 63 β; Sanhedrin S. 100 β. אל תצר צרת מחר כי לא תדע מה ילד יום. Der Talmud fügt hinzu: „Vielleicht findet dich der Morgen nicht, und du hast dich geängstigt über eine Welt, die nicht dir gehörte,“ שמא מחר איננו ונמצא מצטער על עולם שאינו שלו. Vergl. hierzu Spr. Sal. 27. 1. In unserm Sirach fehlt auch dieser Spruch. [3]) Baba Kama S. 92 β. כל עוף למינו ישכון ובן אדם דומה לו. Ganz so in Sirach 13. 15: „Jedes Geschöpf hält sich zu seiner Art, der Mensch soll seines Gleichen anhänglich sein;“ ferner Sirach 27. 9: „Die Vögel gesellen sich zu ihres Gleichen, so kehret auch die Wahrheit bei denen ein, die nach ihr handeln.“ Aehnlich im Midr. (Jalkut I. § 117 zu Ps. § 794: „Die Krähe ging deshalb zum Raben hin, weil sie eines Geschlechts mit ihm ist.“ לא הלך זרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו. [4]) Jeruschalmi Sanhedrin S. 44; Jalkut zu Ijob § 920; Midr. rabba 2 M. S. 106 β. כבד את רופאך עד שלא תצטרך לו. In obigen zwei Stellen ist dieser Spruch aramäisch: אוקיר לאסיא עד דלא תצטרך ליה. In Sirach 38. 1 heißt es: „Erweise dem Arzt die ihm gebührende Ehre, da du seiner nöthig hast.“ Im Nachsatz verändert [5]) Jalkut zu Ijob § 901. Midr. r. 1 M. Absch 9. אלוה העלה סמים מן הארץ בהם הרופא מרפא את המכה ומהם הרוקח מרקח המרקחת. Vergl. hierzu Sirach 38. 4: „Der Herr läßt Arzneimittel aus der Erde hervorwachsen;“ das. V. 7: „Er heilt durch ihre Mittel und befreit den Menschen von seinen Leiden:“ das. V. 8: „Der Apotheker bereitet allerlei Mischung daraus.“ [6]) Tanchuma zu וישלח p. 38. בטרם תדור תדן נדריך בל תהיה כמתעה. Vergl. Sirach 18. 22: „Bereite dich vor, ehe du ein Gelübde thust, und gleiche nicht einem Menschen, der den Herrn versucht.“ [7]) Ben Sira: בר דלא כבר שבקיה על אפי מיא לישוט [8]) Sanhedrin S. 100 β. בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא ישן: בקטנותה שמא תתפתה בנערותה שמא תזנה בגרה שמא לא תנשא נשאת שמא לא יהיו לה בנים הזקינה שמא תעשה כשפים Vergl. Sirach 42. 9: „Eine Tochter ist für den Vater ein heimlicher Kummer, und die Sorge für sie verjagt ihm den Schlaf. In der Jugend, daß sie nicht verblühe, und ist sie verheirathet, daß sie nicht gehaßt werde;“ das. V. 10: „Ist sie eine Jungfrau, daß sie nicht geschändet und in ihrem Vaterhause, daß sie nicht geschwängert werde; hat sie einen Mann, daß sie nicht ausschweife oder daß ihre Ehe nicht kinderlos bleibe. [9]) Oneg Sabbath S. 9 a. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 104. הדר אלהים אדם הדר אנשים כסותו. Dieser Spruch ist in Derech Erez Sutta Cap. 10. [10]) Jalkut I. § 860; das. II. § 901, 786 Midr. r. 3 M. S. 153 a. היתה לפניו גחלת נפח בה ובערה רקק וכבת Vergl. Sirach 28. 12: „Bläst du den Funken, wird er zum Brand, spuckst du aber darauf, so verlischt er, Beides aber kommt aus deinem Munde.“ [11]) Sanhedrin S. 100 β. העלם עיניך מאשת חן פן תלכד במצודתה אל תט אצל בעלה למסוך עמו יין ושכר כי בתואר אשה יפה רבים השחתו ועצומים כל הרוגיה. Vergl. Sirach 9. 8: „Wende deine Augen von dem schönen Weibe ab und hefte nicht deinen Blick auf eine fremde Schönheit. Durch die Schönheit des Weibes sind schon Viele verführt worden,“ das. V. 9: „Zu einem verheiratheten Weibe setze dich nie und schmause nicht mit ihr beim Weine, damit du nicht ins Verderben dich stürzest. Hier ist also, nicht wie oben, die Mahnung, nicht mit dem Weibe zu schmausen. [12]) Baba bathra S. 98 β. הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו וקל מחתן אורח מכניס אורח וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע.

denselben nicht verletzt, sondern brate und genieße ihn mit zwei Brödchen" [1]); 25. Halte Viele von deinem Hause ab und führe nicht Alle in dein Haus ein;" [2]) 26. „Mögen Viele sich um deine Freundschaft bewerben, aber dein Geheimniß vertraue einem unter Tausenden, auch vor deiner Frau bewahre deinen Mund." [3]) Mehrere Sprüche Sirachs hat das nachtalmudische Büchlein: „Alpha Beta de Ben Sira," worüber wir auf den Artikel: „Pseudosirach" verweisen. [4]) b. **Die Lehren Sirachs eins mit den Aussprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer.** Wir rechnen hierher sämmtliche Lehren und Sprüche Sirachs, die sich in den Lehren und Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud vorfinden, ohne daß sie als Sirachsprüche bezeichnet werden. Es waren dies die Lehren, die sich im Volke einlebten, ohne daß man ihren Ursprung und ihren Urquell anzugeben wußte, ein Beweis ihrer großen Aufnahme und Verbreitung. Dieselben sind: 1. Vier verträgt des Menschen Sinn nicht; einen Armen, der stolz ist; einen Reichen, der da verleugnet (seinen Reichthum); einen Greis, der da buhlt, u. einen Vorsteher, der sich stolz über seine Gemeinde erhebt;" [5]) 2. „Wer auf den Tisch eines andern angewiesen ist, dem ist die Welt finster;" [6]) 3. „Wer da spricht: ich sündige und thue Buße, ich sündige und thue Buße", dem verhelfe man nicht, Buße zu thun: Wer da spricht: „ich sündige, der Versöhnungstag wird versöhnen, ich sündige und der Versöhnungstag wird versöhnen, den versöhnt der Versöhnungstag nicht;" [7]) 4. „Wem wird der gleichen, der seine Sünden bekennt, und dennoch nicht von ihnen läßt? Dem, der ein verunreinigendes Thier שרץ 3. M. 11. 24. in seiner Hand behält, denn sollte er auch in allen Gewässern der Welt ein Reinigungsbad nehmen, er wird nicht rein, aber wirft er das verunreinigende Thier weg, so genügt ein Reinigungsbad von vierzig Maß" [8]); 5. „Er unterbricht nicht die Rede eines Andern und antwortet nicht voreilig" [9]); 6. „Sei bedacht im Umgange mit den Großen, sie nähern sich dem Menschen nur zu ihrem Nutzen, sie erscheinen als Freunde zur Zeit ihres Nutzens, aber stehen ihm nicht in der Noth bei;" [10]) 7. „Wer sich stolz erhebt, ist er ein Weiser, verläßt ihn seine Weisheit;" [11]) 8. „Er, Gott, sah, daß die Welt nicht bestehen könnte; vereinigte er mit der strengen Gerechtigkeit die Barmherzigkeit;" [12]) Hierzu vergl. den Artikel: „Apokryphen." Ueber das spätere Sirachbuch oder „Alphabeta de Ben Sira," siehe „Pseudosirach."

---

[1]) Sanhedrin S. 100 β. לא תנטיש גלדנא מאודניה דלא ליזל משכיה לחבלא אלא צלי יתיה בנורא ואכול ביה תרתין גריצין. [2]) Das. u. Jebamoth S. 63 β. מנע רבים מתוך ביתך ולא הכל תביא אל ביתך. [3]) Das. רבים יהיו דורשי שלומך גלה סודך לאחד מני אלף משוכבת חקך שמור פתחי פיך. Vergl. hierzu Sirach 6. 5: „Mit Vielen pflege freundlichen Umgang, als Rathgeber aber wähle dir einen unter Tausenden." [4]) Andere Sprüche bringt Brüll's Jahrbuch der jüdischen Geschichte, Jahg. VII. 1885. [5]) Pesachim S. 113. ארבע אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על צבור. Vergl. Sirach 25. 2: „Drei Klassen jedoch haßt meine Seele und ihr Leben ist mir zuwider: einen stolzen Bettler, einen lügnerischen Reichen und einen ehebrecherischen Greis, dem es an Verstand fehlt." [6]) Beza S. 32 β כל המצפה על שלחן חבירו עולם חשך בעדו. Vergl. Sirach 40. 29: „Das Leben eines Menschen, der auf fremden Tisch hofft, ist für kein Leben zu achten." In Beza S. 32 β שלשה חייהן אין חיים המצפה על שלחן חבירו. [7]) Mischna Joma 7. 9. האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב u. s. w. Aehnlich in Sirach 5. 5: „Lasse dich nicht das Vertrauen auf Vergebung zur Sicherheit verleiten, daß du Sünde auf Sünde häufst. Sage nicht seine Barmherzigkeit ist groß, er wird mir die Menge meiner Sünden vergeben, denn bei ihm ist zwar Barmherzigkeit, aber auch Zorn. Vergleiche hierzu den Artikel: „Gnade und Barmherzigkeit Gottes". [8]) Taanith S. 16 a. Midr. r. zu Klgld. p. 56 β אדם שיש בו עבירה טובל ושרץ בידו. Aehnlich Sirach 31. 25. 26: „Wenn sich Jemand wegen eines Todten reinigt, und ihn dann wieder berührt, was nützt ihm das Reinigungsbad? So ist der Mensch, der wegen seiner Sünde fastet, dann hingeht und dieselbe wieder thut. [9]) Aboth 5. 9 ואינו נכנס לתוך דברי חבירו ואינו נבהל להשיב. Ganz so in Sirach 11. 7: „Bevor du gehört hast, antworte nicht, unterbrich Niemanden in seiner Rede." [10]) Das. 2. 4. היו זהירין ברשות. Aehnlich in Sirach 13. 4: „So lange du ihm nützen kannst, gebraucht er dich zu seinem Dienste, bist du aber in der Noth, verläßt er dich." [11]) Pesachim S. 66 כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת. Aehnlich Sirach 15. 8: „Sie, die Weisheit, hält sich ferne von dem Hochmüthigen." [12]) Midr. r. 1 M. Absch. 1. ראה שאין העולם מתקיים שתף מה"ד למה"ר. Aehnlich Sirach 18. 11: „Er sah und erkannte, daß sie (die Welt) ein schlimmes Ende nehmen würde, darum bewies er große Versöhnlichkeit mit ihr.

K.

Khalla, Traktat, מסכת כלה. Talmudischer Traktat, von den kleinen Talmudtraktaten (s. d. A.), agadischen Inhalts, voll von ethischen Lehren für eine züchtige, keusche Lebensführung in und außerhalb der Ehe. Die darin vorkommenden Berichte von mehreren Volks- u. Gesetzeslehrern, besonders von dem Martyrer R. Chanina ben Teradjon sind zu beachten, aber müssen von dem Sagenhaften entkleidet werden. Mehreres siehe „Keuschheit".

Kleine Midraschim, מדרשים קטנים. Die Midraschliteratur hat außer den größeren Midraschschriften eine Menge kleinerer Midraschim. Wir haben dieselben in dem Artikel: „Agadisches Schriftthum" nach ihrem Hauptinhalte in vier Gruppen aufgezählt, die wir hier einzeln besprechen wollen. I. die der Ethik. a. Midrasch Maaße Thora, מדרש מעשה תורה. Midrasch von den Werken der Thora; eine herrliche Schrift von ethischen Sprüchen, Anweisungen für das werkthätige Leben, die hier nach Zahlengruppen von 3—10 zusammengestellt sind. Es sind Auszüge aus verschiedenen Midraschwerken, die der Autor gesammelt. Dieselben wurden von den Tosaphisten im 10. u. 11. Jahrh. schon zitirt,[1]) u. verdienen heute noch gelesen zu werden. Die Abfassung war im 7. Jahrh. In Jell. B. H. II. ist von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe b. Alphabet de R. Akiba, אלפא ביתא דר עקיבא,[2]) oder: מדרש אלפא ביתא ר עקיבא,[3]) sonst auch Othioth de R. Akiba, אותיות דר עקיבא, oder: Hagada schel R. Akiba הגדה של עקיבא. Eine im Mittelalter viel gelesene Midraschschrift meist ethischen Inhalts, deren Lehren an die Gestalt, den Namen oder die Reihenfolge der Buchstaben anknüpfen, weshalb sie den Namen: „Alphabet-Midrasch" erhielt. Dieselbe enthält neben den schönen Aussprüchen der Ethik auch die über Gott, die Schechina, die Gottesnamen, den Menschen, Hölle u. Paradies, die Strafe nach dem Tode, die Auferstehung, die zukünftige Welt, olam haba, die Merkaba (s. Geheiml.), die Engel, den Menschen, die Eigenschaften des Menschenherzens, Leib u. Geist, die Thora u. a. m. mit vielen Sagen über den babyl. Thurmbau, den Sagen über Moses, den Messias u. a. m. Von der Mystik ist besonders die Angabe von Henoch Metatron (s. d. A.), u. des Weltendes im Jahre 6093 nach der Schöpfung (= 2333) wichtig. Die Geheimlehre wird von R. Sera den Gläubigen übergeben, daß sie mittels derselben die Krankheit heilen u. a. m. Von den ethischen Lehren nennen wir: „Wahrheit lehre deinen Mund, daß du das Leben im Diesseits und Jenseits erlangst;"[4]) „So es keine Lehre giebt, besteht die Welt nicht";[5]) „Ohne Liebeswerke keine Arme, ohne Arme keine Liebeswerke;"[6]) „Ohne Wohlthätigkeit könnte die Welt nicht bestehen;"[7]) „Ich, spricht Gott, habe es verheißen, die Armen aufzurichten;[8])" „die Menschen verachten die Armen, aber ich liebe sie;"[9]) die meist älteren Midraschwerken entnommen sind. Wir besitzen von derselben mehrere Rezensionen, von denen zwei in das Beth Hamidrasch von Jellinek Th. III. aufgenommen sind. Die Abfassung war gegen Ende des achten Jahrhunderts, da Salman ben Jerucham gegen diese Schrift polemisirt, er also dieselbe schon vor sich hatte.[10]) Midrasch Leolam, מדרש לעולם. Eine kleine Midraschschrift, deren ethischen Sprüche mit dem Worte „Leolam" לעולם „Stets", „Immerhin" beginnt. Dieselben erstrecken sich über Almosen, Gebet, Buße, Demuth, Thorastudium, Gesetzestreue, Liebeswerke, Heiligung von Sabbat u. Fest, Elternverehrung, Eheleben, Kindererziehung, Handel, Gerechtigkeit, Genügsamkeit, Zorn, Schmeichelei, Spott, Verläumdung, Verschwiegenheit u. a. m. Dieser Midrasch ist von Israel el Nakwa abgefaßt und findet sich am Ende des Werkes ראשית חכמה von Elia de Vidas.[11]) Midrasch Gadol u. Gadola,

---

[1]) Tosephoth Berachoth S. 8 β. [2]) Siehe: Zunz, Gottesd. Wort. S. 168. Anm. b. [3]) Nach Drascha des Nachmanides, edit. Jellenik S. 32. [4]) Das. Buchst. א. אמת למד פיך כדי שתזכה לחיי עולם הבא אם אין גמילות שתזכה לחייעולם הזה: פיך למד אמת כדי. [5]) Das. Buchst. א. [6]) Das. הסדים אין דלים. [7]) Das. ג. אלמלא גמילות הסדים אין כל העולם מתקיים אפי שעה אחת. [8]) Das. ד nämlich: אמר הב"ח דברתי למקים דל. [9]) Das. שבניאדם שונאים לדל ואין מי שאוהב אלא אני. [10]) Du Kes Nachal Kedomum S. 32. [11]) Vergl. Nachal Kedomum S. 61.

מדרש גדול וגדולה. Gleich der obigen Midraschschrift besteht auch diese meist aus ethischen Sprüchen in 20 Kapiteln die mit dem Wort: „Gadol", גדול oder Gedola, גדולה, groß, anfangen. Von diesen spricht Kap. 1 über Almosen; K. 2 Gebet; K. 3 Buße; K. 4 Demuth; K. 5 Thorastudium; K. 6 die Gebote; K. 7 Liebeswerke: K. 8 Heiligung von Sabbath und Fest; K. 9 Elternverehrung; K. 10 Verheiratung; K. 11 Kindererziehung; K. 12 Gewerbe; K. 13 Rechtspflege; K. 14 Genügsamkeit; K. 15 Zorn; K. 16 Heuchelei und Spötterei; K. 17 Geselligkeit; K. 18 Verläumdung; K. 19 Bewahrung von Geheimnissen; K. 20 Anstand und Friedfertigkeit. Auch diese Schrift ist als Anhang des Reschith Chochma gedruckt. Meschalim schel Schelomo Hamelech, משלים של שלמה המלך. Eine Sammlung von Sagen über Klugheitsentscheidungen, die Salomo beigelegt werden. Dieselbe ist in Jellinets Beth Hamidrasch Th. 4 abgedruckt. e. Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו. Wir haben für diese Schrift extra einen ausführlichen Artikel und bitten denselben nachzulesen; f. Midrasch Temura, מדרש תמורה. Dieser Midrasch hat die Erklärung von Koheleth 3, 1—8, wo die Gegensätze in den verschiedenen Zeiten aufgezählt sind, ebenso Pf. 138 über die göttliche Vorsehung in der Geschichte zu seinem Gegenstande, in welcher die Idee zur Ausführung kommt, daß die Gegensätze, als z. B. Reichthum und Armuth, Schönheit und Häßlichkeit, Leben und Tod, Weisheit und Thorheit u. s. w. im Ganzen ihren Ausgleich in der Welt haben und zu deren Bestand unerläßlich sind. Der Midrasch hat 3 Abschnitte. Der erste bringt viel Anthropologisches und der zweite hat manches Treffliche über die Schöpfung. Die Abfassung war nicht vor dem 12. Jahrh., doch sind hier ältere Agadastücke aus dem Talmud und Midrasch verarbeitet. Eine correkte Ausgabe ist in Jellinels Beth Hamidrasch Theil 1. g. Perek Haschalom, פרק השלום, ein über Frieden abhandelnder Traktat von nur einem Abschnitt, der eine beträchtliche Sammlung von ältern Aussprüchen, Lehren und Mahnungen über die Wichtigkeit des Friedens hat. Die Abfassung war nicht vor dem achten Jahrhundert. Diese Schrift ist als Anhang zu den kleinen Traktaten, welche in unsern Talmudausgaben dem Traktat Sanhedrin zugefügt sind. h. Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא; auch ספר בן סירא, siehe: Pseudosirach. II. Die geschichtlichen kleineren Midraschim. a. Midrasch Megillath Ester, מדרש מגלת אסתר, Derselbe erstreckt sich auf Ester 2,5—14. doch ist er nur ein Bruchtheil eines älteren, der zum ganzen Buche Ester war.[1]) Uebrigens ist im Jahre 1519 ein Midrasch Megillath Ester zum ganzen Buch Ester erschienen. Unsere Midraschschrift ist in populärer Form zur Belehrung über das Purimfest (s. d. A.) abgefaßt. Auch von ihr hat Jellinels B. H. I. eine schöne Ausgabe. b. Midrasch Abba Gorion, מדרש אבא גוריון. Dieser Midrasch umfaßt das ganze Buch Ester. In auffallender Aehnlichkeit sind seine Stücke mit denen des Midrasch Rabba zu Ester (s. d. A.) gleich, sodaß wohl Letzterer eine erweiterte Umarbeitung des Ersteren ist. Derselbe ist ebenfalls zur Orientierung über das Purimfest abgefaßt u. besteht aus älteren agadischen Aussprüchen. Sein Name rührt von dem Namen des den ersten Satz Vortragenden her. Jellinels B. H. 1. hat auch von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe. c. Megillath Antiochus, מגלת אנטיוכס. Aeltere Midraschschrift, die sich auch in aramäischer Sprache erhalten hat, von der eine hebr. Uebersetzung angefertigt wurde, die sich ebenfalls handschriftlich erhalten hat.[2]) Der Zweck der Abfassung war die Belehrung aus der Geschichte des Chanukafestes. Die Bedrückung des Antiochus wird hier mehr fabelhaft ausgeschmückt; ebenso die Siege der Hasmonäer u. s. w. Theil I. Jellinels B. H. hat den hebr. Text abgedruckt. d. Maaße Jehudith, מעשה יהודית. Geschichte Judith. Wir haben hier eine Darstellung der Geschichte Judith nach einer älteren

[1]) Nach den Zitaten im Jalkut aus demselben. [2]) Codex de Rossi 414; doch schon früher als 1458 im Cod. Vatic. 26. Mehreres darüber Zunz, G. V. S. 135. Anmerk. f.

hebr. Schrift. Von dieser Medraschschrift haben wir eine ältere desselben Namens zu unterscheiden, die sich mehr dem griechischen Text anschließt und im Buche חמדת הימים Abschnitt חנוכה Livorno 1763 abgedruckt ist. Endlich haben wir ein Maaße Jehudith, das keine Uebersetzung, sondern eine freie Bearbeitung des Buches Judith ist. Beide sind in B. H. I. u. II abgedruckt. e. Midrasch Chanuka, מדרש חנוכה. Enthält ebenfalls die Geschichte von Judith, die von hier aus in den Gebetsstücken für den Sabbat des Chanukafestes verarbeitet wurde. Die Erzählung von der Tochter Jochanans, Hanna, ist hier in zwei Versionen. Alles ist da mit dem Chanukafest vereinigt. Von diesem Midrasch unterscheiden wir einen andern desselben Namens, wo mit einigen agadischen Zuthaten dieser eine ausgeschmückte Bearbeitung des aramäischen Megillath Antiochus hat. Beide sind in B. H. I. abgedruckt. f. Maaße Abraham, מעשה אברהם, Geschichte Abrahams. Sagenhafte Erzählung von der Geburt, der Lehre und der Verfolgung auch der Rettung und dem Sieg Abrahams, die als eine weitere Ausschmückung von dem Bericht aus Midrasch Rabba 1 Mos. Absch. 17 erscheint. In Jell. B. H. I. ist diese Schrift abgedruckt.[1]) Ein anderes Maaße Abraham ist in Jellineks B. H. II. u. ein drittes daselbst Th. V. S. 40—41., die eine Zusammenstellung verschiedener Sagen über Abraham haben. g. Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, דברי הימים של משה רבינו. Geschichte vom Leben Mosis. Eine Zusammenstellung von Sagen über Mosis Geburt, Jugend und späteres Leben bis zum Auszuge aus Aegypten. Wir haben hier die Sage von der Verkündigung seiner Geburt, seiner Jugend in Pharaos Palast, wie er spielend Pharao die Krone vom Haupte nimmt; von seinen Kriegen in Aethiopien, wo sich des Königs Tochter in Moses verliebt u. a. m. Diese Sagen haben wir auch im Buche Jaschar, welche ältere Quellen zur Grundlage haben.[2]) In Jell. B. H. II. ist dieser Midrasch als erster abgedruckt. h. Petirath Aharon, פטירת אהרן. Ein Midrasch über 4 M. 20,7 ff. mit einer Schilderung des Vorganges beim Felsen, aus dem Wasser hervorging und über 4 M. 20, 23—29, vom Tode Ahrons. Die Stücke sind recht anziehend und lesenswerth. Siehe Mehreres im Artikel „Aaron". Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. I. S. 91—95. i. Petirath Mosche, פטירת משה רבינו Das Ableben Mosis, seine letzten Stunden, sein Tod u. a. m. wird hier recht elegischsagenhaft gegeben. Die Schrift war für das Gesetzesfreudenfest am Tage nach dem 8. Laubhüttenfesttag bestimmt, wo in der Sidra und der Haftara vom Tode Mosis und dessen Nachfolger Josua vorgelesen wird. In. B. H. I. ist auch diese Schrift abgedruckt. Eine lateinische Uebersetzung von Gaulmyn ist in Gefrörer Prophetae veteres pseudepigr. Stuttgart 1840 abgedruckt. k. Midrasch Goliath Hapelischti, מדרש גלית הפלשתי. Eine mit Sagen ausgeschmückte Geschichte des Helden Goliath, dessen Kampf und Besiegung durch David. David war der Gefahr ausgesetzt, auch von der Mutter und dem Bruder Goliath getödtet zu werden. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. IV. l. Maasse de Schlome hamelech, מעשה דשלמה המלך Sagenhafte Ausschmückung des Lebens Salomos, eine Fortsetzung der Sagen von Salomos Geschick durch Aschmedai, den Dämonenfürst. Hier sind die Sagen von Salomos Wanderung als Büßer u. a. m. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. II. m. Hiram, König von Zor, Tyrus. ענין חירם מלך צור. Unter dieser Benennung hat Jel. B. H. ein Midrasch abgedruckt, der eine Sage von dem Hochmuth des Königs Hiram enthält. Mit Bezug auf Ezechiel Kap. 28. daß Hiram gleich Gott verehrt sein wollte, wird hier erzählt: Hiram ließ sich vier eiserne Säulen ins Meer einsenken, auf denen sieben Himmel aus Glas und verschiedenen Metallen errichtet waren, auf denen auch Donner und Blitz künst-

---

[1]) Siehe: „Abraham in meinem Geist der Hagada" und in dieser R.-E. Abth. I. [2]) Vergl. Joseph. Antt. II. 9. 2 ff., besonders Fabricius Cod. pseudepigr. V. A. s. v. Moses; ferner Orient 1846. Litbl. von Treuenfels; das. 1848 von Fürst; besonders Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner.

lich hervorgebracht wurden. Hier thronte der König u. wollte als Gott verehrt sein, wo der Prophet Ezechiel ihn ermahnend aufsucht u. a. m. n. Maaße Vajissu, מעשה ויסעו, auch; ספר מלחמות בני יעקב, das Buch von den Kämpfen der Söhne Jacobs.[1]) Diese Schrift erstreckt sich auf 1 M. 35,5 und enthält eine poetisch-sagenhafte Schilderung der Kämpfe und Heldenthaten der Söhne Jakobs gegen die amoritischen Könige und gegen Esau und dessen Kinder. Unter ihnen ist es besonders Jehuda, der sich als Held auszeichnet. Diese Schilderungen haben wir auch im Buche Jaschar und im Buche der Jubiläen,[2]) ein Beweis von dem hohen Alter dieser Sagen. Eine Ausgabe dieser Schrift ist in Jell. B. H. Th. III. o. Agada de Bne Mosche, אגדת דבני משה. Agada von Mosis Nachkommen. Die Schrift wiederholt die Sagen von den zehn Stämmen, die in der Schrift Eldad Hadani ausführlich gegeben sind. In Jellineks B. H. Theil IV ist sie nach einem Mannskript aus Rappoports Mannskript-Codex abgedruckt. p. Midrasch Esser Golioth, מדרש עשר גליות. In demselben haben wir agadische Berichte, Ausschmückungen der Geschichte der Exile des israelitischen Volkes. Es werden zehn Exile angegeben von Sanherib bis Hadrian s. d. A.). Vor mir liegen zwei Rezensionen dieses Midrasch,, die in der Angabe der zehn Exile von einander abweichen. Nach der einen (B. H. IV. S. 133—134) waren 4 Exile unter Sanherib, 4 unter Nebukadnezar, 1 Exil unter Vespasian u. 1 Exil unter Hadrian, aber die zweite Rezension rechnet 3 unter Sanherib, u.1 unter Titus. Diese zweite Rezension ist in B. H. V. q Midrasch Ele Eskera, מדרש אלה אזכרה, oder: Geschichte der zehn Märtyrer, מעשה עשרה הרוגי מלכות. Es sind vier kleinere Midraschim,[3]) die von den zehn Märtyrern (s. d. A.) erzählen und eine Zusammenstellung mit manchen Umarbeitungen u. Zuthaten der Sagen u. Berichte darüber in den beiden Talmuden enthalten.[4]) Der Name „Ele Eskera", אלה אזכרה unseres ersten Midrasch ist nach den Anfangswörtern Ps. 42. 5., mit denen auch in dem Synagogenritual ein altes Gebetstück, Selicha, für den Versöhnungstag von der Hinrichtung der zehn Märtyrer beginnt. Die Hauptangabe ist hier von der Ursache der Hinrichtung dieser Märtyrer. Ein römischer Kaiser läßt zehn Gesetzeslehrer, Tanaim, hinrichten, damit sie die Schuld der zehn Söhne Jakobs wegen des Verkaufs Josephs sühnen. Von dem Midrasch Ele Eskera ist ein Theil in Jell. B. H. II. S. 64—72 abgedruckt. Der Midrasch unter dem andern Namen hat zwei Rezensionen daselbst Theil VI. S. 19—35. III. Die kleinern Midraschim der Mystik, a. Midrasch Majan Hachochma מדרש מעין החכמה. Midrasch vom Quell der Weisheit, welche Moses mit den Engeln eine Unterredung über die Mittheilung und Uebergabe der Zehngebote an den Menschen halten läßt, in der Moses die Engel von der Wichtigkeit überführt. Die Schrift ist ein Auszug von dem Midrasch Hechaloth. In Jell. B. H. I. S. 58—61 ist unser Midrasch abgedruckt. b. Sepher Serubabel, ספר זרובבל. Eine jüdische chiliastische Apokalypse gegen Rom, von der Ankunft des Messias gegen 1000 J. nach der Zerstörung des Tempels, dem große Kämpfe vorausgehen werden, in denen Armilus (s. d. A.) eine Hauptrolle spielt.[5]) Von christlicher[6]) und jüdischer Seite wurde die Entstehung eines tausendjährigen Reiches erwartet. Die Andeutung dafür fand man in 1. M. 2. 16. in, ב יום אכלך ממנו מות תמות, wo ein Tag = 1000 J. galt. Dieser Midrasch ist sehr alt, da schon Saadja seine Armilussage hat. Eine Ausgabe von ihm hat ebenfalls

[1]) Vergl. Zunz, G. V. S 145. [2]) Deutsch von Dillmann u. Ewalds Jahrb. II u. III. Vergl. darüber Frankl in seiner Monatsschrift u. Beer. Hierzu Jellineks Parallelen in B. H. III. S. X bis XIV. [3]) Vergl. Jellinek Theil 6. S. XVII. [4]) Dieselben sind Jerusch. Sota 9. 12; das. Tosephta Absch. 13 Mechilta S. 34; Midr. r zum Hohld. S 38 c; Semachoth Absch. 8; Gemara Aboda Zara S. 11 β; Sanhedrin S. 11 a; Sota S. 48 β; Cholin S. 123 a; Aboth de R. Nathan Absch. 37. Mehreres siehe: „Zehn Märtyrer." [5]) Vergl. Zunz, G. V. S. 28'. Anmerk d. [6]) Vergl Offenb. Johannis. Siehe Otto de Justini Märtyr. Scriptis p. 278 ed. Otto.

Jell. B. H. II. S. 54—57. c. Midrasch Khonen, מדרש כונן. Dieser Midrasch in der gegenwärtigen Ausgabe (Jell. II S. 23—39) besteht aus vier Theilen und behandelt vier verschiedene Themata. Der erste Theil (S. 23—27) spricht nach einer Identifizirung der Weisheit, Chochma, mit der Thora, ganz nach Alexandrinischem Vorgang (s. Religionsphilosophie), weil sich in der Thora die Weisheit abspiegelt,[1]) es werden mehrere Namen der Thora auf die Schöpfung gedeutet, auch derselben Vorweltlichkeit, Lichtbildlichkeit u. a. m. zuertheilt. Es werden durch sie die Schöpfung des Urlichtes, des Urfeuers, die ganze Schöpfung der Idealwelt und der Realwelt erklärt. Diesem schließt sich eine Darstellung der Schöpfungen der sechs Tage an, die einige Züge von der philonischen Schöpfungslehre hat. Auch erhalten wir hier Einsicht in die ältere Mystik von der Schöpfung, wie dieselbe ihre Lehren im 4. B. Esra Kap. 6. 38—59 aufstellt,[2]) Der Name „Khonen", בונן, den dieser Midrasch führt, ist nach Spr. Sal. 3. 19, כונן שמים בתבונה. Das Ende des ersten Theiles ist genau durch „הסלק," Schluß, bezeichnet. Dieser erster Theil wird auch als besonderer Midrasch unter dem Namen: מדרש ה בחכמה יסד ארץ Midrasch: Mit Weisheit hat Gott die Erde gegründet (Spr. Sal. 3. 19.) zitirt.[3]) Der zweite Theil (daselbst S. 27—32. z. 11) behandelt die Ausdehnung und den Weltumfang, die kosmo-politische Einteilung und die Weltentfaltung, die Erklärung des Ostens, die Beschreibung des Paradieses nach 5 Hallen; des Westens mit seinen Wüsten, des Nordens mit der Zeichnung der Hölle und des Südens im Zusammenhange mit Ost und Nord, Paradies und Hölle. Hier haben wir Stücke aus andern kleinen Midraschim.[4]) Dieser Theil ist auch separat erschienen und heißt: ברייתא דברית עולם. Der 3. Theil hat eine Art ältere Kosmogonie essäischer Färbung, wie sich Parallelen zu ihr im aethiop. Henochbuche nachweisen lassen,[5]) daselbst wird die mystische Schöpfungslehre gegeben, weßhalb derselbe als separater Midrasch auch „Maaße Bereschith", Schöpfungsgeschichte, heißt.[6]) Der vierte Theil (von S. 37 bis Ende) beschäftigt sich mit dem Nachweis der Vernünftigkeit aller Theile der Weltschöpfung und ihrer Einrichtung. Die Weltgegenden sind in Parallele mit den israelitischen Stämmen u. den Engeln gebracht. Der Midrasch ist jüngern Datums, hat St ellen aus dem „Hechaloth" und der „Pasikta de R. Kahana und heißt als separater Midrasch: „Midrasch Khonen." d. Traktat der Emanation, פרקי מסכת אצילות, auch: ברייתא דאצילות und מרכבה. Diese Schrift hat 4 Kapitel und giebt im 1. Kap.: Das Lob der Weisheit und der Geheimnisse; im 2. Kap. spricht sie von den Lichtschöpfungen und den Umwälzungen der Schöpfung bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt, sowie über die vier Welten der Geheimlehre: Azila, Beria, Jezira und Assia, über die zehn Geisterklassen und deren Namen; im 3. Kap. erstreckt sie sich über Shechina, Metatron, Samael u. Lilith u. a. m. und endlich im 4 Kapitel sind die Lehren von den 50 Pforten der Bina, den Vorzügen der Weisheit, dem einstigen Untergang des bösen Prinzips, den zehn Sephiroth u. a. m. Diese Schrift gehört dem 7. Jahrh. an; gegenwärtige Ausgabe Wilna 1802. b. Traktat Hechaloth, מסכת היכלות, Traktat von den himmlischen Hallen, auch פרקי היכלות, Kapitel von den Hallen und מעשה מרכבה. Das Werk des göttl. Thronwagens (der göttl. Weltleitung.) Derselbe hat sieben Kapitel und handelt von dem Gottesthron und giebt eine ausführliche Engellehre nebst der Schilderung der sieben himmlischen Hallen. Wir haben auch hier Stücke der ältern Mystik (s. d. A.), von denen sich ähnliche Vorstellungen in aethiop. Henochbuche finden. Diese Schrift hat verschiedene größere und kleinere Rezensionen.[7]) Verschiedene Fragmente hat Jell. B. H. S. XV. zusammengestellt, wo dieser Traktat (S. 40 bis

---

[1]) Ben Sira 24. 22. [2]) Siehe: „Geheimlehre", „Kabbala" u. „Mystik". [3]) So im Buche Rasiel. Mehreres in Zunz, G. V. S. 169. Anmerk. β. [4]) Aus: סדר גן עדן und מעשה דר"יבל. [5]) Vergl. Zeitschrift D. M. Gesellsch. VII. 249. [6]) Vollst. finden wir ihn im Buche Rasiel S. 35 a. [7]) Vergl. die Sammlung ארזי לבנון von Jos ph Chiquitilla Ven. 1601 u. Krakau 1648, wo die Hechaloth abgedruckt sind.

47) abgedruckt ist. Eine erweiterte und ausführliche Behandlung, dieser Gegenstände hat die Schrift. f. Hechaloth Rabbathi, היכלות רבתי Große himmlische Hallen. Dieselbe hat 30 Kapitel und ist auch unter den Namen: „Buch der Hallen, ספר היכלות, Abschnitte von den Hallen, פרקי היכלות; Baraitha des R. Ismael ברייתא דר׳ ישמעאל; Abschnitte von R. Israel, פרק דר׳ ישמאר; Abschnitte über den göttl. Thronwagen, פרקי מרכבה, die Darstellung des göttl. Thronwagens, מעשה מרכבה und große Halachoth הלכות רבתי. Die Gegenstände, die hier zur Behandlung kommen, sind: 1) die Würdigung des Kenners und Pflegers der Geheimlehre; 2. die Gefahren, die mit dem Schauen der Merkaba verbunden sind; Schilderung der Engel mit verschiedenen Anreden an dieselben bei ihren Beschwörungen; 4. Die sieben himmlischen Tempel, Hallen, in die der Mystiker sich versetzen kann, um alle Geheimnisse kennen zu lernen; 5. die Eigenschaften eines solchen Adepten; 6. ein Lob Gottes, ähnlich dem האדרת והאמונה in den Gebete des Versöhnungstages; 7. Beschwörungsformel u. a. m. Die Abfassung derselben wird gegen Ende des 8. Jahrh. vermuthet. Den Abdruck dieser Schrift bringt Jell. B. H. III. S. 83—108. Ergänzendes hierzu finden wir in der Schrift. g. Perek, Miperke Hechaloth, פרק מפרקי היכלות. „Ein Abschnitt von den Abschnitten über die himmlischen Hallen". Daselbst ist die Angabe der Lobgesänge der Engel und ihrer Stellung bei der Umringung des Gottesthrones Das Gott preisende „Heilig! Heilig!" ist das unseres Gebetes: Keduscha; auch von dieser Schrift hat Jell. B. H. III. S. 161—3 einen Abdruck. Eine andere dieses Thema ergänzende Schrift ist. h. Schemuscha Rabba und Sidre Hechaloth, שמושי רבה וסדרי היכלות. Großer Gebrauch und die Reihen der Hallen. Dieselbe bringt ein Dämono- und Angeolologie zu theurgischen Zwecken; ebenso von den sieben himmlischen Hallen mit ihren Engeln. Jell. B. H. VI. 109—111 hat auch diesen Midrasch. Aehnliches behandelt die Schrift. i. Das Buch von den Hallen oder das Henochbuch, ספר היכלות או ספר חנוך. Im B. H. V. befindet sich dieser Midrasch, doch bespricht ihn auch Julius Fürst im Orient 1850. S. 148. Wir haben in ihm Theile des alten Henochbuches. Die Schrift hat 5 Theile, von denen der erste von dem Gelangen des R. Ismael in die 7. Himmelshalle spricht, wo er den in den Engel Matatron verwandelte Henoch, חנוך, gesehen, der ihm von seiner Verwandlung in einen Engel erzählt, wie ihm dann alle Pforten der Weisheit geöffnet wurden. Der zweite Theil schildert die Winde, spricht von dem göttl. Thronwagen und beschreibt mehrere Engel. Der dritte kennt die „Geister Irin", wachende Wächter, die die von Gott gefüllten Beschlüsse vollführen. Der vierte zeichnet das himmlische Gerichtsverfahren. Der fünfte giebt die Engelsschaaren an, die Gott preisen, hat etwas von der Weltschöpfung und spricht von der Vergeltung u. a. m. Eine besondere Stellung in der mystischen Literatur nimmt k. der Midrasch von den Geheimnissen des R. Simon ben Jochai [1]) נסתרות דר׳ שמעון בן יוחאי. Eine messianische Apokalypse, die angeblich dem Lehrer Simon ben Jochai (s. d. A.) geworden ist. Dieselbe spricht von großen Kämpfen vor dem Eintritt des mess. Reiches, von Armilus, den drei Messiassen (Ben Joseph, Ben Ephraim und Ben David), besonders von dem Kriege der West- und Ostmächte u. a. m. Auch diese Schrift ist in Jell. B. H. III. S. 78—82. l. Buch Noahs, ספר נח. Dasselbe enthält die Offenbarung von geheimen Heilmitteln an Noah, wie früher an Adam. Von diesem Buche und dessen geoffenbarten Heilmitteln sprechen: 1. Das Buch אסף יהודי aus dem 11. Jahrh.,[2]) ebenso stimmt dieses auffallend mit den Berichten im Buche der Jubiläen Kap. 10. Siehe darüber Jell. B. H. III. S. XXX. ff. m. Das Buch Henoch, ספר חנוך: Dasselbe spricht von den verschiedenen Engelsklassen, besonders von der Verwandlung Henochs in den Engel Metatron, von dessen Stellung, Beruf und Thätigkeit, sowie von den verschiedenen Gottesnamen. Es

---

[1]) S. d. A. [2]) Vergl. Zunz, in Geigers Zeitschr. IV. S. 199.

ist sicher, daß es gleich dem äthiopischen Henochbuch ein hebräisches Henochbuch gab, von dem sich Stücke in andern mystischen Schriften (siehe oben) erhalten haben. Mehreres siehe Jell. B. H. II. XXX. Von S. 114—117 ist unsere Schrift abgedruckt. n. Das Leben Henochs, חיי חנוך. Diese Schrift, wie sie in Jell. B. H. IV. S. 129—132 abgedruckt ist, ergänzt obige Angabe von der Verwandlung Henochs zum Engel. Eine besondere Aufgabe dieses Midrasch ist die Schilderung seines Lebens vor der Entrückung von der Erde. Daselbst heißt es, er lebte in stiller Abgeschiedenheit bis ihn ein Engel beauftragte, lehrend unter die Menschen aufzutreten, wo ihm Alle huldigten u. a. m. So hat auch die Mystik des Judenthums gleich dem Christenthume Legenden zur Verherrlichung Henochs. Mehreres siehe: „Henochsagen." o. Schemchasai und Asael, שמחזאי ועזאל. Diese Schrift berichtet von dem Sündenfall der auf die Erde herabgestiegenen Engel (1. M. 6. 2.), die diese Namen führen. Aehnliches hat auch das äthiop. Henochbuch Kap. 8. Die Schrift bildet ein Fragment aus dem Midrasch Abchir. wird in Jalkut zitirt und ist in Jell. B. H. IV. mit aufgenommen, IV. Exegese und Archäologie. Hierher gehören die im Talmud erwähnten. aber später verloren gegangenen Schriften als die Rolle der Genealogie מגילת יוחסין[1]) die Rolle von dem Tempelbau, מגילת בנין בית המקדש,[2]) und die Rolle von den edeln Gewürzen מגילת סממנין zu Räucherwerken.[3]) Von den spätern kleinen Midraschim nennen wir: a. Traktat von den Tempelgeräthen, מסכת כלים של בית המקדש. Traktat über das Schicksal der Tempelgefäße und der Schätze des salomonischen Tempels nach seiner Zerstörung. Derselbe hat 12 Mischnas, welche erzählen, was mit den heiligen Geräthen des Tempels nach der Zerstörung durch Nebukadnezar geschehen. Diese Berichte darüber sollen Zidkia, Chaggai, Sacharia in kupfernen Platten zu Babylonien eingegraben haben zum Andenken an die Zukunft.[4]) Ein Theil der Gefäße soll in die Erde versteckt worden sein, einen zweiten legten die Leviten in den Thurm zu Babel u. a. m. Gedruckt ist dieser Traktat in Jell. B. H. II. S. 88—91. Außerdem giebt es eine ברייתא דמלאכת המשכן gedruckt Venedig 1602. Hamburg 1782. b. Baraitha von der Anfertigung der Stiftshütte, ברייתא דמלאכת המשכן. In dieser Schrift werden in 14 Kapiteln die, Teppiche, der Vorhang, der Vorhof, die Bundeslade, der Tisch, der Leuchter, der Räucheraltar, der Levitendienst u. a. m. beschrieben. Eine Agada über die Wolken- und Feuersäule bildet den Schluß. Mit kritischen Anmerkungen ist sie 1802 in Offenbach von Eisek Scheyer herausgegeben. Auch Jell. B. H. III. S. 144—154 hat diese Schrift aufgenommen. c. Midrasch Birchath Jakob, מדרש ברכת יעקב. Midrasch über den Segen Jakobs in 1. M. 49. 50. 1—10, der manche treffliche Bemerkung zur Exegese dieser Schriftstellen hat, wobei man mit Geschick die agadische Hülle abzustreifen habe. B. H. II. S. 78—82 hat denselben aufgenommen d. Thron Salomos, דמות כסא של שלמה, Gestalt des salomonischen Thrones Die Beschreibung desselben wiederholt sich in den Agadischen Schriften, von denen unsere Schrift-Auszüge zusammenstellt. Dieselben haben wir in dem zweiten Targum zum Esterbuche und der Midraschschrift Abba Gorion besonders in Kolbo §. 119. u. a. O.[5]) B. H. II. S. 92—101. bringt diesen Midrasch. e. Midrasch Bajom Haschmini, מדרש ביום השמיני. Derselbe ist über Jesaia 26. 15. und stellt die Gegensätze zwischen den Herrschern und den Fürsten der Israeliten und der Heiden auf; er scheint eine Persikta (s. d. A.) zu dem 8. Pesachtag zu sein. f. Midrasch Vajoscha, מדרש ויושע. Derselbe erstreckt sich über 2. M. 14. 30; 15. 1—18. ist ebenfalls eine Pesikta zum 7. Pesachtage und spricht viel von der verheißenen Erlösung. In B. H. I. S. 58—61 ist dieser Midrasch; g. Midrasch Keri u. Kethib, מדרש קרי וכתיב u. מדרש חסרות ויתרות. Beide

[1]) Jerusch. Taan. Absch. 4; Mischna Jebam. Absch. 4. [2]) Agadoth Bereschith Kap. 38. [3]) M. Schekalim Absch. 5, J. Joma Absch. 3. [4]) Emek Hamelech S. 14. Amst. 1648.
[5]) Vergl. darüber S. Cassel in den wissenschaftlichen Berichten der Erfurter Akademie I. S. 37 ff.

Midraschin sind masoretischen Inhalts über die defektive u. plene Schreibung gewisser Wörter der Bibel und ihrer Gründe. Letztern hat Berliner 1872 in der Schrift „Pletat Sopherim," herausgegeben und ersterer ist in Jell. B. H. V. S. 27—30. h. Midrasch Tadsche, מדרש תדשא, auch, ברייתא דר׳ פנחס בן יאיר. Der erste Name rührt von dem Anfangsworte תדשא in 1. M. 1. 11. her, an das die erste Lehre hier anknüpft, und der zweite nach dem Namen des Lehrers in diesem ersten Satze. Aus seinem Inhalte heben wir hervor die symbolische Darstellung des Tempels, der Opfer- und der Reinigungsgesetze, ferner die Symbolik vieler Zahlen im Pentateuch, auch eine Behandlung der Gottesnamen. Sagen sind hier unter andern über die 12 Stämme und besonders über R. Pinehas b. Jair. Diese Schrift hat jetzt eine correkte Ausgabe in B. H. III. S. 164—193. V. Dogmatik. a. Hagadath Schema Israel, הגדת שמע ישראל. Diese Schrift hat das in 5. M. 6. 4. ausgesprochene Bekenntniß der Einheit Gottes (s. d. A.) zu seinem Thema, das er mystisch hagadisch einleitet mit der Schlußmahnung an Israel, daran festzuhalten. B. H. V. S. 165—67 hat diesen Midrasch. b. Agadath Maschiach, אגדת משיח. Diese Schrift hat eine Zusammenstellung von Sagen von den sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias Sohn Davids, dem der Messias Sohn Joseph von Obergaliläa vorausgehen und im Kampfe gegen die Völker untergehen wird. Eine ähnliche Agada hat Hai Gaon im טעם זקנים Frkf. a. M. 1854 S. 59—60. Dieser Midrasch ist in B. H. III. S. 141—3. c. Zeichen des Messias, אותות המשיח. Hier ist eine Ergänzung zum vorhergehenden Midrasch. Derselbe spricht von den zehn Zeichen, welche der Ankunft des Messias vorausgehen und sie ankündigen werden. Auch hier spielt die Armilussage eine nicht unbedeutende Rolle; Armilus ist mit Antichrist identisch. In B. H. II. S. 58—63, ist dieser Midrasch abgedruckt. d. Pirke Maschiach, פרקי משיח, Abschnitte über den Messias. Diese Schrift hat die Schilderung der Messiaszeit (s. d. A.), der Paradiesfreuden der Verherrlichungen Jerusalems, des Tempels und des Messias. Abgedruckt ist dieselbe in B. H. III. S. 68—78. e Messiaskriege, מלחמות המשיח. Diese Schrift spricht von der Lehre der zehn Stufen der Frömmigkeit, der Sage von den zehn Edelsteinen zur Neugründung Jerusalems, den zehn Gegenständen, die der Tempel erhalten wird, ebenso von den zehn Erlösungsverheißungen u. a. m. Es waren derartige Schriften Trostquellen in den Jahren der Verfolgungen. In B. H. VI. ist dieselbe abgedruckt. f. Traktat von den Grabesleiden, מסכת חבוט הקבר. Hier sind Darstellungen von den Leiden und Kämpfen des Menschen gleich nach seinem Ableben und seiner Beerdigung. Derselbe besteht aus 5 Kapiteln, von denen spricht das erste von der Todesstunde; das zweite von den Grabesleiden; das dritte von dem Vergleich der Vorhölle mit der Hölle und 4. und 5. über das Gericht. Sehr benutzt ist dieser Traktat bei den Moralisten und Kabbalisten. Der Traktat fand seine Aufnahme in B. H. I. S. 150—152 g. Traktat von der Hölle, מסכת גיהנם. Derselbe besteht aus 4 Kapiteln und einer kurzen Einleitung. Die Einleitung erklärt den Namen „Gehinnom" und „Topheth" und Spr. Sal. 30. 15. Die Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!" Neben der Beschreibung der Hölle wird über die zur Hölle Bestimmten gesprochen. B. H. I. S. 147—149 hat diesen Midrasch abgedruckt. h. Geschichte von R. Josua ben Levi. מעשה דר׳ יהושע בן לוי. Diese Schrift hat Sagen von dem später als Mystiker gehaltenen Gesetzeslehrer Josua b. L. im 3. Jahrh. n. (s. d. A.), von seiner Paradies- und Höllenfahrt, deren Beschreibung in seinem Namen hier gegeben wird. Diese Sagen sind theilweise schon in der Gemara Kethubot S. 77β; Sanhedrin S. 98α. Sämmtliche drei Geschichten sind oft zitirt und hatten Einfluß auf die Gestaltung der Liturgie. Ein Abdruck dieser Schrift ist in B. H. II. S. 48—54; i. Gan Eden und Gehinom. גן עדן וגיהנם Die vorhergehende Midraschschrift schließt sich eng dieser Schrift inhaltlich ganz an; beide ergänzen sich in ihren Schilderungen vom Paradies und der Hölle. Aufgenommen ist diese Schrift in B. H. V. S. 42—51. Eine ausführliche Einleitung

ist daselbst S. XX. Zwei andere Midraschim, die hierher gehören, sind: Seder Gan Eden, סדר גן עדן in B. H. II. S. 52—59. Diesen Midrasch kennt Maimonides in der Einleitung zu חלק, wo er gegen ihn polemisirt. Der andere Midrasch ist Seder Gan Eden סדר גן עדן in B. H. II. S. 131. mit den Zusätzen daselbst S. 194—198. Dieser hier ist nur eine andere Rezension des vorigen Midrasch. Er giebt die Schilderung von der Existenz dreier Mauern, den sieben Stufen für die Gerechten und schließt mit einer Mittheilung von den Gottesnamen in 12, 42 und 72 Buchstaben. Mehreres siehe die betreffenden Artikel darüber.

Kleine Traktate, מסכתות קטנות. Außer den größern talmudischen Traktaten, die in den Kanon der Mischna, der jerusalemitischen und der babylonischen Gemara aufgenommen wurden, hat das talmudische Schriftthum noch eine Menge von kleinern Traktaten, die aus dem neunten Jahrh. stammen und Umarbeitungen älterer Halachoths sind, aber später gleich den Apokryphen der Bibel als außerhalb (draußenstehend) des Talmuds (s. d. A.) angesehen wurden und als weniger normativ galten. Es haben sich von denselben nur zehn erhalten: Sopherim, Ebel Rabathi und Khalla; ferner Abadim, Khuthim, Gerim, Sepher Thora, Mesusa, Tephilin, u. Zizith,[1]) doch war ihre Zahl viel größer. Bei Aufzählung des talmudischen Schriftthums an verschiedenen Stellen im Midrasch lautet die Angabe über dieselben: „und die verborgenen oder heimlichen (alamoth, עלמות Hohld. 6. 8.) sind ohne Zahl.“[2]) Von den genannten zehn kleinen Traktaten haben wir die von „Sopherim“, „Ebel Rabbathi“, „Khalla,“ „Abadim“ in besondern Art. (s. d. A.) behandelt, wir versuchen hier die andern sechs einzeln zu besprechen. a. Traktat Khuthin, מסכת כותים. Derselbe hat hier nur zwei Abschnitte u. behandelt die den Umgang der Juden mit den Samaritern (s. d. A.) betreffenden Gesetze u. spätere Bestimmungen. b. Traktat Gerim, מסכת גרים. Derselbe besteht aus 4 Abschnitten und enthält die gesetzlichen Bestimmungen über den Fremden, den Halbproselyten, Ger Toscheb, und den wirklichen Proselyten. Wir stoßen hier auf mehrere Aussprüche, die für die Geschichte des Judenthums von großem Interesse sind.[3]) Eine weitere Verbreitung verdient besonders der vierte Abschnitt von der Würdigung des Proselyten. c. Traktat Sepher Thora, מסכת ספר תורה. Derselbe hat 4 Abschnitte über die Anfertigung der Thorarollen, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Material zur Schreibung einer Thora; hier ist ein Bericht über die griech. Uebersetzung der Thora mit Angabe der Textänderungen; der zweite hat die Schreibregeln hierzu; der dritte die Fortsetzung derselben; der vierte und fünfte von der Schreibung der Gottesnamen. Ausführliches darüber siehe: „Sopherim.“ d. Traktat Mesusa, מסכת מזוזה. Derselbe enthält die Gesetze über die Schreibregeln und das Material der Pfostenschrift (s. Mesusa) und hat zwei Abschnitte. e. Traktat Tephillin, מסכת תפילין. Regeln und Gesetze zum Schreiben der Tephilin und die Würdigung derselben. f. Traktat Zizith, מסכת ציצית. Derselbe enthält die Bestimmungen über das Gebot der Schaufäden. Mehreres siehe: „Talmudisches Schriftthum.“

Kolnidre, כל נדרי. Name der viel verleumdeten liturgischen Formel der ältern Gebetsordnung für den Versöhnungstag, die in den Synagogen alten Ritus am Abend (Vorabend) dieses Festes den Gottesdienst eröffnet und ihn einleitet. Dasselbe lautet in wörtlicher Uebersetzung: „Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen und Schwüre (Gelübdeschwüre), die wir geloben, schwören, bannen, und uns versagen (als Verbot uns auferlegen), von diesem Versöhnungstag bis zum (nächsten) Versöhnungstag, der für uns zum Guten eintreffen möge, alle

---

[1]) Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben beigedruckt, die sieben andern wurden jüngst von den Gelehrten Raphael Kirchheim in Frankfurt a/M., versehen mit einem ausführlichen guten Commentar, herausgegeben. [2]) Midr. rabba zum Hohld. 6. 8. ועלמות אין מספר מספר אין קץ לתוספות das. 4 M. Absch. 18 ועלמות אין מספר משנה החצונה Vergl. Hal. Gedoloth. חצונות וקטנות אין מספר. [3]) Siehe den Artikel: „Proselyt“ in Abth. II.

bereue ich, sie sollen gelöst, erlassen und aufgehoben, ungültig und nichtig sein, nicht bleiben und fortbestehen. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, unsere Versagungen keine Versagungen, unsere Schwüre (Gelübdeschwüre) keine Schwüre." „Es werde verziehen der ganzen Gemeinde der Söhne Israels, auch dem Fremden, der unter ihnen wohnt, denn das ganze Volk (sündigte) aus Versehen."[1]) Dieses den Gottesdienst des Versöhnungsabends einleitende Gebetsstück wurde von Judenfeinden zum Gegenstand der öffentlichen Anklage und Verläumdung, die Juden nehmen für die Eide des ganzen Jahres an ihrem Versöhnungstage Absolution. Solche auf krasser Unkenntniß beruhende Verleumdung bedarf keiner Zurückweisung, ihr Lügenwerk ist zu offenbar. Es ist in diesem Gebetsstück von keinen Eiden vor Richtern und Obrigkeiten die Rede, sondern nur von Gelübden, und von diesen wieder nicht von Gelübden gegen Andere, sondern einzig von Gelübden gegen uns selbst, durch die wir uns etwas versagen, die keinen Andern als uns selbst betreffen. Dies wird ausdrücklich durch die Worte: „was wir uns versagen," d. h. als Verbot uns auferlegen, ודאסרנא על נפשתנא, ausgesprochen. Der Ausdruck „Schwüre" ושבועי, in diesem Stück bedeutet keinen Eid, sondern nur Gelübdeschwur, ganz wie sich dieses Wort in 4 Mos. 30 3. in dem Abschnitte von Gelübden findet: איש כי ידור נדר לה׳ או השבע שבועה לאסר אסר על נפשו. „So ein Mann ein Gelübde ablegt, oder einen Schwur thut, sich etwas zu versagen, er darf sein Wort nicht schwächen, Alles, wie es aus seinem Munde gekommen, soll er thun." Es ist klar, daß wir in diesem Bibelvers unter „Schwur" nur den Gelübdeschwur, und zwar den, durch welchen wir uns etwas versagen, zu verstehen haben, ebenso in diesem Gebetsstück. Im Gegentheil spricht sich in der ganzen Formel eine Furcht und Besorgniß vor Uebertretung etwaiger aus Uebereilung gethaner Gelübde aus, daß wir aus derselben auf die Gewissenhaftigkeit von Ablegung von Gelübden und Eiden bei den Juden zuschließen berechtigt sind. Doch ist nicht diese Apologetik das Ziel unserer Arbeit, vielmehr beabsichtigen wir hier diese Formel an sich und in ihrer geschichtlichen Bedeutung und Einführung zu besprechen. Vor Allem erklären wir, um jedem weitern Mißverständnisse vorzubeugen, daß wir mit dieser Arbeit weder für die Abschaffung, noch für die Erhaltung dieses Rituals eintreten, sondern jede Parteilichkeit fern zu halten uns bestreben. Der liturgischen Formel oben liegt das Gelübdegesetz zu Grunde, welches wir zum Verständniß desselben hier voranschicken müssen. Mit Hinweisung auf den Artikel „Gelübde", wo ausführlich darüber gesprochen wird, bringen wir, daß nach 4 M. 30. 3 „er soll sein Wort nicht entheiligen, ganz wie es aus seinem Munde gegangen, soll er thun," jede durch das Gelübde auferlegte Verbindlichkeiten von Entsagungen u. s. w. als vollgültige Verpflichtungen gleich andern religiösen Gesetzen zu betrachten sind. Bei Gelübden aus Uebereilung oder Unbedachtsamkeit vor deren Folgen war die traditionelle Bestimmung, daß solche Gelübde von einem autorisirten Gelehrten oder durch drei andere Männer, die einige Gesetzeskenntnisse besitzen, auf Verlangen und auf ausdrücklich ausgesprochene Reue mit Angaben von Gründen, nach Prüfung derselben und deren Folgen gelöst werden können. In 4 M. 30. 6. 7. u. 11—16 sind die Bestimmungen, daß der Vater die Gelübde seiner Tochter und der Mann die Gelübde seiner Frau lösen oder lösen lassen kann. Die Tradition hat diese Ermächtigung auch auf die Gelehrten, (nicht auf die Priester) gleichsam als die Väter der Gemeinde, übertragen, daß sie Gelübde aus Uebereilung und Unbedachtsamkeit auf Verlangen und Reue des Gelübdeablegers nach sorgfältiger Prüfung ihrer Gründe lösen können. Diese Ermächtigungsertheilung hat keine biblische Begründung und war als Nothbehelf, Nothwendigkeit, von der Tradition zugestanden.[2]) Ausdrücklich hat darüber die Mischna: „Die Ermächtigung zur Auflösung von Gelübden schwebt in der Luft, sie hat keine bibl. Begründung für

[1]) 4 M. 15. 26. [2]) Maimonides h. Nedarim Absch. 6. 2.

sich."[1]) Daher die öftere Abmahnung vom Gelübdemachen, das von vorneherein als Sünde betrachtet wurde.[2]) Dieses Gelübdeauflösen hat durchaus nicht den Charakter einer Absolutionsertheilung, die dem Judenthume völlig fremd ist. Es bedarf keines Priesters hierzu, sondern nur eines Gelehrten, Gesetzeslehrers, auch dieser wurde später entbehrlich erachtet und anstatt dessen drei beliebige Männer, die nicht unwissend sind, als gleichbevollmächtigt gehalten. Dieselben haben keine Macht, eine Sühne zu ertheilen, sondern sollen das Gelübde und die Gründe, dessen Ablegung prüfen und erwägen, ob durch die Auflösung desselben keinem Andern Schaden zugefügt werde, oder irgend eine religiöse Institution Schaden erleide u. a. m. Ausdrücklich heißt es: „Wer ein Gelübde gegen seinen Nächsten ablegt, dem darf dasselbe nur in dessen Gegenwart und mit dessen Einwilligung gelöst werden."[3]) Der ganzen traditionellen Anordnung liegt die Idee zu Grunde, die Israeliten vor Gesetzesübertretung zu schützen, gleichsam nach dem Ausspruche: עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר „Bevor der M. es verboten genießt, erlaube man es ihm, damit er davon erlaubt esse." Eine weitere Vorsichtsmaßregel in dieser Beziehung war eine spätere Anordnung: „Wer da will, daß seine Gelübde während des ganzen Jahres keine Gültigkeit haben sollen, spreche beim Eintritt des Jahres: „Jedes Gelübde, das ich ablegen werde, soll nichtig sein." Aber das hat nur Geltung, wenn er sich dessen beim Gelübdeablegen erinnert."[4]) In der nachtalmudischen Zeit, etwa gegen Ende des siebenten Jahrhunderts, veranstaltete man als Eingang zum Versöhnungstag, also zum Anfang des Gottesdienstes, am Abend vorher eine feierliche Zitirung einer extra dafür abgefaßten Gelübdeauflösungsformel mit dem Anfangsworte „Kolnidre", nach der dieselbe genannt wird. In derselben erklärt der Vortragende im Namen und mit Uebereinstimmung der versammelten Gemeinde sämmtliche Gelübde als aufgelöst, damit die Einzelnen bei etwaiger Uebertretung von dieser Sünde frei werden. Diese Formel lautete damals noch: „Von dem vergangenen Versöhnungstag bis diesen Versöhnungstag" מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה, und hatte zum Ziele, die Israeliten nicht mit den Sünden etwaiger Uebertretungen von Gelübden in den Versöhnungstag einziehen zu lassen. Von denselben sollten sie sich erst reinigen, ehe sie Versöhnung von Gott erflehen, eine Handlung, die in den talmudischen Aussprüchen über die Bedingungen der am Versöhnungstage zu erlangenden Versöhnung ihre Begründung hat.[5]) Das war die Grundidee zur Einführung des „Kolnidre" am Vorabend des Versöhnungstages. Hierzu kommt, daß auch der 10. Tischri, der Versöhnungstag, in Ezechiel 40. 1 „Neujahr" heißt, also die Anordnung im Talmud für den Neujahrstag auch für den Versöhnungstag gelten konnte. Doch gab es gleich bei der Einführung dieses Ritus nicht unbedeutende Stimmen, die sich entschieden gegen diese Neuerung erklärten und das „Kolnidre" mit allen ihnen zustehenden Mitteln bekämpften. Es gehörten zu den Gegnern des „Kolnidre" der Gaon R. Natronai (710) in Sura; er sagte: „Wir haben gehört, daß man in andern Ländern das „Kolnidre" sagt, aber wir haben es nicht bei unsern Vätern je gehört und gesehen[6]); denn was nützt die Auflösung der Gelübde für den, der nach Ablegung des Gelübdes eine Bedingung stellt?" Diesem Proteste schloß sich auch dessen Nachfolger, der Gaon Hai (879), an.[7]) Ebenso noch in den Responsen des Ribesch: „Am besten ist es, „Kolnidre" nicht zu sagen, was auch in Katalonien geschieht."[8]) Einen Ausgleich zwischen diesem Dafür und Dagegen scheint

---

[1]) Chagiga S. 10 α, התר נדרים פורחת באויר ואין להם על מה שיסמכו. [2]) Siehe: „Gelübde". [3]) Jore dea h. Nedarim 228. 17. נדר על דעת חבירו אין מתירין לו אלא אם כן הודיעו; ferner heißt es daselbst: המודר הנאה מחבירו אין מתירין אלא מדעתו ואפילו הודיעו אין מתירין. Nach der Nedarim 65 α. und R. Nissim zu 23 β daselbst: נדרים שבין אדם לחבירו אין אנו יכולים להתיר לו אלא בפניו. [4]) Nedarim S. 63 β. הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. Vergl. Joredea 201. 3. [5]) Vergl. darüber die Artikel „Buße" und „Versöhnungstag". [6]) Tur Oroch chajim 619. אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מאבותינו דמה תועלת התרה למי שמתנה אחר נדרו שיהא בטל הלכך אין אנו סוברים ולא נוהגין לעשות כן. [7]) Das. [8]) Das. in Beth Joseph: וטוב דיבר שלא לאמרו.

R. Jakob Tam (1130—1171) beabsichtigt zu haben; er änderte die Lesart von: „vergangenem Versöhnungstag u s. w." und setzte dafür: „Von diesem Versöhnungstag bis zum künftigen Versöhnungstag" (s. oben), womit er der Polemik des R. Natronai, daß keine Bedingung nach der Ablegung nütze, ausweichen wollte und dem ganzen „Kolnidre" eine neue Bedeutung gab. Dasselbe spricht nicht mehr von der Auflösung ausgesprochener, längst abgelegter Gelübde, sondern von künftigen Gelübden, die im Laufe des neuen Jahres erst abgelegt werden möchten. Bei denselben können Bedingungen im Voraus gestellt werden, es fällt somit die Hauptpolemik der Gegner weg. In neuester Zeit, wo das „Kolnidre" wieder von Judenfeinden als Mittel zu Angriffen auf das Judenthum gebraucht wird, als wenn dasselbe am Abend des Versöhnungstages Absolution für künftige Eide ertheile und so den Meineiden Thür und Thor öffne, haben mehrere Gemeinden in Deutschland und Amerika das „Kolnidre" ganz abgeschafft. Mehreres siehe: Versöhnungstag.

Märtyrer, Märtyrerthum, קדושת השם, Heiligung des göttlichen Namens, auch: מסירת נפש, Hingebung des Lebens. Die Ausdrücke: „Märtyrer" und „Märtyrerthum" sind dem Griechischen entlehnt, wo sie „Zeugen", „Zeugenschaft", Blutzeugen, Blutzeugenschaft bedeuten und diejenigen bezeichnen, die für ihren Gottesglauben in den Tod gingen, durch keine Todesandrohung von demselben abzubringen waren. Die hebräischen Benennungen dafür sind: „Heiligung des göttlichen Namens," קרושת השם, „Hingebung des Lebens," מסירת הנפש, die deutlicher das Religiösethische dieser That betonen. Der Mosaismus hat kein ausdrückliches Gebot dafür, aber die Tradition findet dasselbe in 3 M. 22. 32: „Und ihr sollet nicht entweihen meinen heiligen Namen, ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels, ich, der Ewige, der euch heiliget" angedeutet.[1] „Dem ganzen Hause Israel, heißt es, ist die Heiligung des großen göttlichen Namens geboten nach den Worten: „und ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels" (3 M. 22. 32), sie (die Israeliten) sind gemahnt, ihn nicht zu entweihen, denn es heißt: „und sie sollen meinen heiligen Namen nicht entweihen (Ezech. 37)."[2] Die Lehrer des zweiten Jahrhunderts, R. Akiba, R. Elieser, Ben Asai und R. Elieser b. Jakob u. a. m. beziehen den Vers 5 M. 6. 5: „Und du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele" auf die Pflicht des Märtyrerthums; sie deuten die Worte: „mit deiner ganzen Seele", auch wenn man dir das Leben nehmen sollte, denn also heißt es: „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag (Ps. 44. 18); Ben Asai: „Liebe Gott bis zum letzten Lebensodem"; R. Elieser: „Manchem Menschen ist das Leben lieber als das Geld, darum steht: Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen."[3] Das Buch Daniel widmet den Märtyrern Daniel, Chananja, Mischael und Asaria, die sich bereitwillig in den für sie bereiteten Tod für ihren Gottesglauben begaben, aber auf wunderbare Weise gerettet wurden, eine ausführliche Schilderung und die Psalmen 44 und 50 verherrlichen das Märtyrerthum durch die Ausrufe: „Versammelt mir meine Frommen, die meinen Bund schließen am Opfer"[4]; „Alles dies hat uns betroffen, wir haben deiner nicht vergessen und sind nicht treulos in deinem Bunde geworden"[5]; „Ob wir den Namen unseres Gottes vergaßen und unsere Hände zu einem fremden Gott ausgebreitet"[6]; „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag."[7] Von den Apokryphen sind es die Makkabäerbücher (s. d. A.),

[1]) Sanhedrin S. 74 α. [2]) Maimonides h. jesode hathora Absch. 5. 1. כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנ ונקדשתי בתוך בני ישראל ומוזהרין שלא לחללו שנ׳ ולא תחללו [3]) Die Hauptstelle ist in Sifre zu ואת הנך 5 M., sie lautet: ובכל נפשך-אפ״הוא נוטל את נפשך בן עזאי אמר אהבהו עד מיצוי נפש . ראב״י אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממונו לכך נאמר בכל נפשך Hierzu vergl. Berachoth S. 61 β. und Sanhedrin S. 74 α, wo der letzte Satz im Namen des R. Elieser b. Hyrkanos zitirt wird. Von R. Akiba ist obige Deutung in Berachoth S. 61 β; ebenso das. S. 54 α [4]) Ps. 50. 5. אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח. [5]) Das. 44. 18. [6]) Das. V. 21. [7]) Das. V. 23 כי עליך הורגנו כל היום.

die mit großer Ausführlichkeit von den Märtyrern in der syrischen Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes berichten und dieselben im Andenken des Volkes frisch erhalten wollen. Die Erzählung von der Frau und den sieben Kindern, die als Märtyrer starben, ging von da in das talmudische Schriftthum über, wo sie neue Bearbeitungen gefunden.[1]) Die Frage, wann die Pflicht des Märtyrerthums für den Israeliten eintrete, oder auf welche geforderte Gesetzesübertretung man mit dem Leben einzustehen habe, darüber bringt das talmudische Schriftthum ausführliche Verhandlungen der Volks- und Gesetzeslehrer aus dem zweiten, dritten und vierten Jahrhundert. Wir haben von denselben im Artikel: „Hadrianische Verfolgung“ ausführlich gesprochen und wollen hier nur das Nöthige kurz hervorheben. „In dem Obergemach des Hauses Nitsa zu Lod (s. d. A.) verhandelten und beschlossen sie (die Gesetzeslehrer), daß man auf Aufforderung unter Todesandrohung zur Uebertretung jedes andern Gebotes, nur nicht des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes, den Märtyrertod nicht zu erleiden braucht und die geforderte Gebotsübertretung vollziehen darf.“[2]) Dieser Bericht ist etwas dunkel und unbestimmt, man weiß nicht, ob derselbe die öffentliche oder die geheime Gesetzesübertretung meine, auch ob diese Bestimmung für jede Zeit, also auch für die der Religionsverfolgung, Geltung haben soll. Das Ganze bedurfte noch einer Interpretation, die auch im dritten Jahrhundert von den Lehrern gegeben wurde. Jedenfalls ist die Behauptung nicht sachgemäß, obige Bestimmung auch auf die geforderte geheime und öffentliche Gebotsübertretung zu jeder Zeit, auch in Religionsverfolgungszeiten, auszudehnen.[3]) Wir wollen darüber unter den Gesetzeslehrern in der Zeit der hadrianischen Religionsverfolgung im zweiten Jahrhundert Umschau halten und sehen, was diese von obiger Bestimmung zur Geltung kommen ließen. Es berichtet die Mechilta: „R. Nathan (im 2. Jahrh.) erzählt: „Die mich lieben und meine Gebote beobachten,“ das sind die Israeliten in Palästina, die bei Lebensgefahr die Gesetze vollziehen. Warum wirst du getödtet? Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Warum wirst du verbrannt? Weil ich in der Thora gelesen u. a. m.“[4]) Wir erfahren, daß man sich zu dieser Zeit auch wegen anderer Gesetze der Lebensgefahr aussetzte. Ebenso wird von R. Akiba und R. Chanina b. Teradjon erzählt, daß sie gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte unter Todesgefahr öffentliche Lehrversammlungen abhielten und deshalb auch den Märtyrertod erlitten.[5]) Ein Dritter, R. Juda b. Baba (im 2. Jahrh.) vollzieht ebenfalls gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte die Ordination (s. d. A.) an seinen Schülern und muß deshalb den Tod erleiden.[6]) Darnach wäre die Annahme berechtigt, daß obige Bestimmung keine Gültigkeit für Religionsverfolgungszeiten habe. Aber dem entgegen stehen andere Angaben: 1. die der Abmahnung des Gesetzeslehrers Pappus an R. Akiba, abzustehen von seinem Vorgehen[7]); 2. die von dem in hohem Ansehen stehenden R. Jose b. Kisma, der sich mit bitterm Tadel gegen R. Chanina b. Teradjon (s. d. A.) wendet und sein Werk der öffentlichen Lehrvorträge gleichsam als eine ungebührliche Herausforderung gegen Gott hält. „Es sollte mich wundern, ob man Dich nicht mit den Thorarollen verbrennen werde!“ Ein Drittes dagegen, und zwar, was am schwersten wiegt, ist der Ausspruch R. Ismaels, daß man auch das Verbot des Götzendienstes übertreten darf, wenn dies heimlich zu begehen gefordert wird.[8]) Ich gelange dadurch zu dem Resultat, daß die chassidäische Richtung unter den Gesetzeslehrern im zweiten Jahrhundert, zu denen R. Akiba,

[1]) Siehe: „Hadrianische Verfolgung“. [2]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1. Jeruschalmi Sanh. Absch. 3. S. 6, 3 נמנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז ג"ע וש"ד. [3]) Wie dies Graetz. Geschichte der Juden B. IV. S. 184 und Note 24 das. gethan. [4]) Mechilta zu Jithro. [5]) Berachoth S. 61 und Aboda Sara S. 17. [6]) Das. [7]) Aboda Sara S, 18 a. אני אומר לך דבר של טעם ואתה אומר מן השמים ירחמו תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש. [8]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. aus Sifre zu אחרי Cap. 13. א"ר ישמעאל מנין שאם אמר לו לאדם עבוד ע"א ואל תהרג מנין שיעבר ואל יהרג שנ' וחי בהם יכול אפי' בפרהסיא ת"ל ולא תחללו את ש קדשי..

R. Chanina b. Teradjon u. a. m. gehörten, gleich den Chassidäern in der makkabäischen Zeit[1]), sich eine strengere Gesetzespraxis auferlegten, ihr Thun war über das erforderliche Maß des Gesetzes, wogegen für die gesetzliche Praxis der obige Bericht von dem Beschluß in dem Hause des Nitsa zu Lod maßgebend war. R. Ismaels obige halachische Entscheidung forderte eine noch leichtere Gesetzespraxis, welche die unter Todesandrohung geforderte Uebertretung des Götzendienstverbotes im Geheimen (nicht öffentlich) gestattete.[2]) Es ist charakteristisch, daß R. Jochanan, der diesen halachischen Beschluß zu Lod im Namen des R. Simon b. Jehozadok mittheilt, denselben ohne jedwede Interpretation gibt. Erst in späterer Zeit wird von den Lehrern in Babylonien Rab Dimi und Rabin eine Interpretation im Namen des R. Jochanan im Sinne der obigen chassidäischen Richtung gegeben[3]), daß obiger Lyddensische Beschluß nicht für Religionsverfolgungszeiten, aber auch in den andern Zeiten nur bei nicht öffentlicher Gesetzesübertretung Geltung habe.[4]) Nach diesen spätern Angaben geschah die Kodifizirung dieses Gesetzes bei Maimonides,[5]) und in Schulchan Aruch Joredea 157. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgung" und „Zehn Märtyrer".

Makkabäerbücher, ספרי החשמנאים, auch מגילות בית חשמנאי.[6]) Von den Schriften unter diesem Titel, welche die jüdische Geschichte unter den Makkabäern (s. Hasmonäer) bis tief unter Johann Hyrkan (s. d. A.) erzählen, haben sich drei in griechischer Sprache erhalten, die zu den Apokryphen des a. T. gehören und hier besprochen werden. I. Das erste Buch der Makkabäer. A. Name und Inhalt. Von dem ersten Buch der Makkabäer hat sich ein hebräischer Titel in griechischer Schrift erhalten. Derselbe lautet: „Σαρβὴθ Σαρβανὲ Ἐλ"[7]) = שר בית (חשמנאי) שר בני אל, Fürst des (hasmonäischen) Hauses, Fürst der Söhne Gottes.[8]) Dasselbe erzählt in sechzehn Kapiteln die Heldenthaten Judas Makkabi mit einer Vorgeschichte von den feindlichen Unternehmungen Antiochus Epiphanes gegen die Juden und einer Nachgeschichte bis zum Tode des Fürsten Simon Makkabi. Kap. 1 spricht von Alexander d. Gr., der Theilung seines Reiches, dem syrischen König Antiochus Epiphanes, von dessen Unternehmungen gegen die Juden in Palästina, den Tempel in Jerusalem, von der zugedachten Ausrottung der jüdischen Religion und der Einführung des heidnischen Kultus. Kap. 2 bringt die Erhebung unter Matthatias, der als Retter des Volkes auftritt, den Beamten des Königs tödtet, die Juden zum Abfalle und zur tapfern Gegenwehr auffordert; ferner von dem Tode Matthatias und der Einsetzung seines Sohnes zum Anführer. Kap. 3 die Kämpfe und Siege über die syrischen Feldherren Apolonius und Seron, seine weitere Rüstung zum Kampfe gegen den syrischen Feldherrn Lysias. Kap. 4. Sieg Judas M. über den Feldherrn Gorgias und dann über Lysias, sein siegreicher Einzug in Palästina, er reinigt und weiht den Tempel ein, stellt den Altar wieder her und setzt das Tempelweihfest ein. Kap. 5. Judas glückliche Kämpfe gegen die Nachbarvölker, die Idumäer, die Ammoniter, seine Befreiung der Einwohner Gileads von der Macht des Timotheus; glücklicher Kriegszug der jüdischen Feldherren Joseph und Asaria gegen Gorgias. Kap. 6. Antiochus Tod und dessen Nachfolger Eupator, der mit Gorgias gegen Palästina

---

[1]) Siehe: „Hasmonäer" und „Pharisäer und Sadducäer". [2]) Sanh. S. 74 a. [3]) Vergl. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1 wird diese Interpretation erst von Seira, dann von R. Jochanan im Namen des R. Janai gegeben. אמר זעירא ור' יוחנן בשם ר' ינאי mit dem Schluß: כגון פסים ולוליינים אחי, also ganz im chassidäischen Sinne. [4]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. [5]) h. Jesodi Hathora Absch. 5. 1. [6]) So in Halachoth Jdoloth. [7]) Euseb. hist. evangel 6. 25. [8]) Nach Ps. 82. 6. 7. Es ist viel über die Enträthselung dieses Titels gerathen worden. Herzfeld II. S. 263 und 457 hält denselben gleich: שרביט שר בני אל, „Ruthe des Fürsten der Söhne Gottes", ohne anzugeben, ob man unter שרביט „Scepter" oder „Zuchtruthe" zu verstehen habe. Geiger, Urschrift S. 205: סרבת סרבני אל, d. h. „die Widerspenstigkeit der Gott Widerstrebenden"; Derenburg, Essai S. 451, will darin eine Abkürzung von ספר בית שר בני אל, „Buch der Familie, des Fürsten, der Söhne Gottes". Meine obige Angabe ist ohne jede weitere Deutung, wir haben uns nur das fehlende „חשמנאי" zu ergänzen.

zieht und bis nach Jerusalem vordringt, wo er auf den Rath Gorgias den Frieden schließt. Kap 7. Der neue König Demetrius, ein Neffe des Antiochus, der sich des syrischen Thrones bemächtigt hatte, schickte erst den Feldherrn Bakchides und dann den Feldherrn Nikanor mit mächtigen Kriegsheeren gegen Judäa, aber sie wurden geschlagen und getödtet. Kap 8. Die Bundesschließung des Juda M. mit den Römern, die Einsendung einer Abschrift des Bundesvertrages nach Jerusalem. Kap. 9. Judas M. unglückliche Schlacht gegen Bakchides, sein Tod auf dem Schlachtfelde, Jonathans Erhebung an dessen Stelle, sein Bruder Johannes fällt durch die Araber, aber er schlägt Bakchides und zwingt ihn zum Frieden. Kap. 10. Die Thronbesteigung Alexanders, eines Sohnes des Antiochus Epiphanes, in Syrien; Jonathan M. tritt auf seine Seite, Apolonius, der Feldherr des Gegenkönigs Demetrius, wird in Judäa von Jonathan geschlagen, wofür ihm Alexander große Ehren erweist. Kap. 11. Nach Alexanders Fall und Tod war Demetrius der alleinige König in Syrien, der Judäa Steuerfreiheit schenkt. Jonathan leistet ihm Gegenhilfe, doch tritt er bald, als dieser undankbar war, zu dessen Gegenkönig Antiochus, Alexanders Sohn, über. Kap. 12. Jonathans Bündnißerneuerung mit den Römern, sein Sieg über Demetrius, die Befestigung Jerusalems und anderer Städte, Jonathans Tod durch Tryphon. Kap. 13. Simons M. Erhebung zum Volksfürsten, sein Friedensvertrag mit Demetrius, die Erlangung vieler Freiheiten für Judäa. Beendigung des Krieges. Kap. 14. Glückliche Regierung Simons, Bündnißerneuerung mit den Römern und Spartanern, seine Einsetzung zum erblichen Hohenpriester. Kap. 15. Antiochus, Sohn des Demetrius, Bündniß mit Simon gegen Tryphon, Treulosigkeit des Antiochus und Krieg gegen ihn. Kap 16. Sieg der Söhne Simons über den syrischen Feldherrn Kendebäus, die Ermordung Simons M. durch seinen Schwiegersohn Ptolemäus, die Erhebung Johann Hyrkans, des Sohnes Simons, zum Hohenpriester und Volksfürsten. II. **Grundsprache, Tendenz, Verfasser, Abfassungszeit, Wichtigkeit und Uebersetzungen.** Die Abfassung dieser Schrift war in hebräischer Sprache, das griechische Makkabäerbuch ist eine Uebersetzung derselben. Das geht hervor aus den vielen Hebräismen in dem griechischen Text,[1]) sowie aus dem Zeugniß des Hieronymus in seinem Prolog gal. Der Verfasser derselben war ein palästiniensischer Jude, es weisen darauf hin seine Bekanntschaft mit den Oertlichkeiten, seine Sprache und seine in diesem Buche ausgeprägte Parteistellung und Parteirichtung. In Kap. 2, 32—45, wo er von den Folgen der chassidäischen Richtung spricht und die Richtigkeit der Lehren der Gesetzesgerechten, Zaddikim (s. d. A.), in Bezug auf das Sabbatgesetz lobend hervorhebt, merken wir, daß der Verfasser zur Partei der Zaddikim, aus denen später die Sadducäer (s. Pharisäer und Sadducäer) hervorgingen, gehört. Bestärkt werden wir darin dadurch, daß in dem ganzen Buche weder von der Todtenauferstehung, noch von den messianischen Erwartungen (s. Messias) gesprochen wird, Gegenstände, die der Pharisäismus in seinem Gegensatze zu dem Sadducäismus stark betont.[2]) Das ganze Buch erscheint demnach gleich dem Sirachbuche (s. Jesus Sirach) eine Tendenzschrift für die Partei der Zaddikim, welche die Mitte zwischen den Hellenisten und den Chassidäern inne hielten und den Hauptanhang der Hasmonäer (s. d. A.) bildeten. Ueber die Zeit des Verfassers gibt uns die Stelle in Kap. 16. 23. 24 Auskunft; es ist sicher, daß die Abfassung nach dem Tode Johann Hyrkans (gest. im Jahre 106 v.) geschah, aber keinesfalls viel später, da er von den Römern nur unklare Kunde (Kap. 8) und volles Zutrauen zu ihnen hat.

---

[1]) Herzfeld II. S. 455—57. Siehe daselbst die Aufzählung derselben; ferner Ewald. Gesch. IV. 604. Geiger, Urschrift S. 612 Wir erwähnen das dunkle Wort Σαραμελ im 1. B. Macc. 12 23, das nichts anderes ist als eine Zusammensetzung von שר-עם-אל, „Fürst des Volkes Gottes" Mehreres siehe de Wette, Einleitung ins a. T. . 443 Anmerk. a. [2]) Siehe: „Jesus Sirach und sein Buch", wo wir nachwiesen, daß auch der Verfasser zur Partei der Zaddikim gehörte.

Dem Verfasser lagen schriftliche Quellen vor[1]); geschichtlich bedeutsam sind die Nachrichten von den Bündnissen mit Rom und Sparta,[2]) die Correspondenz mit den Spartanern,[3]) der Volksbeschluß über die Erhebung Simons M. zum erblichen Hohenpriester und Volksfürsten[4]) u. a. m. Diese Schrift wurde erst aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt, später wurde aus ihr eine syrische und eine lateinische Uebersetzung angefertigt. Ueber das hebräische „Megillath Antiochus", מגילת אנטיוכס, verweisen wir auf den Artikel: „Kleinere Midraschim." II. Das zweite Buch der Makkabäer. a. Inhalt. Im strengem Gegensatz zum ersten Makkabäerbuch ist dieses zweite in seiner Sprache, Darstellung und tendenziösen Richtung. Dasselbe besteht aus zwei ungleichen Theilen, von denen hat der erste zwei Schreiben der paläst. Juden an die ägyptischen über die Feier des Tempelweihfestes (s. d. A.), der zweite bringt einen Auszug aus dem größern Geschichtswerke des Jason von Cyrene über die Thaten der Makkabäer bis zum Tode Nikanors (von 176—161 v.). Im ersten Theile datirt der erste Brief[5]) aus dem Jahre 168 seleucid. Aera = 124 v., der den Juden von der Wiederherstellung des Tempeldienstes berichtet und sie zur Mitfeier des Tempelweihfestes auffordert. Der zweite Brief[6]) hat kein Datum, er ist vom Synedrion und Judas M. an den Priester Aristobul, den Lehrer des Königs Ptolemäus, und an die ägyptischen Juden gerichtet. In demselben berichten sie von dem Tode des Antiochus Epiph. bei dem versuchten Tempelraub zu Nanäa[7]), dem Feste der Tempelweihe in Jerusalem und dem Wiederauffinden des heiligen Feuers unter Nehemia. Ausführlich ist da die Erzählung von der wunderbaren Erhaltung dieses heiligen Feuers, das wieder von ihnen aufgefunden wurde.[8]) In einer Höhle des Berges Nebo sollen auch die Stiftshütte, die Bundeslade und der Rauchaltar verborgen worden sein.[9]) Zum Schluß ist die Einladung zum Tempelweihfest, wo die Hoffnung ausgedrückt wird, Gott werde die Israeliten im heiligen Lande wieder vereinigen.[10]) Es folgt nun der zweite Theil, ein Auszug aus dem größern Geschichtswerke Jasons auf Cyrene, angefertigt von Epitomator mit einem Vor- und Nachwort. Der Auszug hat zwei Hauptheile, der erste von Kap. 3. 1 bis 7. 42, der zweite Kap. 8. 1 bis 15. 12. In dem Vorwort erzählt er von dem Geschichtswerk Jasons über die Thaten des Makkabäer Judas und seine Länder, die Kriege gegen die syrischen Könige Antiochus IV. Epiphanes und dessen Sohn Eupator u. a. m. Der erste Theil des Auszuges spricht von der Bedrängniß des jüdischen Volkes gegen Ende der Regierung des Saleukus IV. Philopator (gest. 174 v.) und Antiochus Epiphanes, von Simon, dem Tempelbeamten, als Anstifter alles Unheils aus Haß gegen den frommen Hohenpriester Onias III., wie er den syrischen König zur Absendung des Reichskanzlers, um den großen Tempelschatz zu heben, aufstachelt. Die Vereitlung dieses Tempelraubes geschah durch ein Wunder (Kap. 3). Die Intriguen Simons gegen Onias veranlassen Letztern, sich zum Könige zu begeben.[11]) Nach dem bald darauf erfolgten Tod des Antiochus IV. Epiphanes versteht Jason sich von dem neuen König Eupator das Hohepriestertbum zu erwirken mit der Erlaubniß zur Einführung der griechischen Religion und Sitten, die von ihm verwirklicht wurde.[12]) Nach drei Jahren wird er von Menelaos, dem Bruder Simons, verdrängt[13]), dessen schmähliches Treiben alles Frühere übertrifft.[14]) Es folgt der Kriegszug des Königs nach Aegypten, dessen angeblicher Tod den Jason zur Rückkehr nach Jerusalem aufreizt, wo er ein Blutbad anrichtet, aber bald von da wieder vertrieben wird, worauf er als Flüchtling elendlich in der Fremde stirbt.[15]) Auf dem Rückzuge erobert er Jerusalem und nimmt aus dem Tempel im Werth von 1800 Talenten.[16]) Später

---

[1]) 1. B. Macc. Kap. 9. 22. [2]) Das. 8. 29—32. [3]) Das. 12. 6—18; 20—23. [4]) Das. 14. 27. [5]) Nach Berthaeus, Kap. 1. 1—10, da das Datum in V. 10 noch hierher gehört. [6]) Kap. 1. 10; 2. 18. [7]) Kap. 1. 11—17. [8]) Das. 1. 10—36; 2. 1—19. [9]) Das. 2. 1—8. [10]) Das. 2. 16—18. [11]) Kap. 4. 1—6. [12]) Kap. 4. 7—22. [13]) Das. V. 23—26. [14]) Das. V. 27—50. [15]) Das. K. 5. 1—10. [16]) Das. V. 11—21.

schickt er von Antiochien ein feindliches Heer unter Apollonius, welches das Volk schrecklich drückte und den Tempel schändete; die Juden wurden gewaltsam zum Heidenthume gezwungen.[1]) Ausführlich wird da von dem Martyrium des neunzigjährigen Schriftgelehrten Eleasar und einer Frau mit ihren sieben Söhnen erzählt.[2]) Der zweite Theil spricht meist von Judas Makkabäer, von seinem glücklichen Kriege gegen die syrischen Heere und deren Feldherren bis zum Tode Nikanors (161 v.)[3]), der darauf erfolgten Reinigung und Weihe des Tempels in Jerusalem[4], der Einsetzung des Tempelweihfestes und des Nikanortages.[5]) Hier schließt sich von Kap. 15. 37—39 das Nachwort vom Werthe dieser Schrift an. II. Sprache, Darstellungsweise, Tendenz, Verfasser, Zeit Werth und Bedeutung. Wie in der Angabe des Inhalts, so haben wir auch diese einzelnen Theile bei der Erörterung dieser Punkte auseinander zu halten. Es gibt sich im ersten Theil der erste Brief im griechischen Texte als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen kund; die Grundsprache desselben war daher hebräisch.[6]) Ebenso erscheint das Gebet (Kap. 1. 24–29) als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, was jedoch nicht von dem Uebrigen dieses Briefes behauptet werden kann. Dagegen ist der zweite Theil sicher in griechischer Sprache abgefaßt; wir haben hier den herrschenden Dialekt recht rein und in leichtem Periodenbau vor uns. Die Darstellungsweise weicht vom 1. Buch der Makkabäer bedeutend ab; der Verfasser liebt das Wunderliche, Sagenhafte und Uebertriebene[7]), er gibt seine Erzählung mit abenteuerlichen Wundergeschichten[8]) und willkürlichen Ausschmückungen[9]) und versucht Propaganda für den Auferstehungsglauben zu machen. Dies veranlaßt uns, in ihm einen Anhänger der Chassidäer oder Pharisäer zu erkennen, der den Hellenismus und den Sadducäismus bekämpft und so die entgegengesetzte Richtung von dem 1. Buche der Makkabäer vertritt. Der Verfasser des ersten Theiles kann auch ein paläst. Jude gewesen sein, dagegen lebte der zweite sicher in Aegypten. Vielleicht war auch der Zweck des ersten Theiles, den Tempel in Leontopolis in den Hintergrund zu stellen.[10]) Ueber die Abfassungszeit sprechen mehrere Angaben, daß das Buch vor der Zerstörung Jerusalems schon geschrieben war; Stadt und Tempelkultus werden bestehend vorausgesetzt. Auch dieses Buch ist sehr früh ins Syrische und Lateinische übersetzt worden. III. Das dritte Makkabäerbuch. Dasselbe ist das kleinste und wunderlichste unter den Makkabäerbüchern. In sieben Kapiteln bringt es eine Wundergeschichte, wie Ptolemäus IV. Philopator, König von Aegypten (regierte vom Jahre 221—202 v.), nach der Schlacht bei Raphia (im Jahre 217 v.), in der er Antiochus den Gr., König von Syrien (regierte von 224—187 v.) besiegt hatte, nach Jerusalem kam, im Tempel opferte und in das Allerheiligste, wohin der Eintritt verboten war, eindringen wollte, wovon er jedoch durch ein Wunder, er wurde plötzlich gelähmt, zurückgehalten wurde. Nach Aegypten zurückgekehrt, veranstaltete er aus Rache eine starke Judenverfolgung, aber auch diese kam auf wunderbare Weise nicht zur Ausführung, sodaß der König dadurch von seinem Vorhaben abstand und ein Freund der Juden wurde.[11]) Dieses Buch ist im Stil, Darstellung und Tendenz ganz wie das zweite Makkabäerbuch; es verherrlicht den Tempel zu Jerusalem und enthält somit indirekt eine Polemik gegen den Oniastempel. Derselbe ist ebenfalls in syrischer Uebersetzung, aber nicht in lateinischer, daher nicht in der Vulgata. Es führt noch eine Schrift den Namen „Makkabäerbuch“ oder „Viertes Makkabäerbuch“, das jedoch untergeschoben ist und nicht hierher gehört, wie dies sein Inhalt und der richtige Titel: „Von der Herrschaft der Vernunft,“ *περὶ αὐτοκράτερος λογισμοῦ*, darthun.[12])

---

[1]) Das. K. 5. 22 bis 6. 17. [2]) Das. K. 6. 10 bis K. 7. 10. [3]) K. 8. 1 bis 9. 25; 10. 10 bis 15. 36. [4]) Das. K. 10. 1—9. [5]) Das. K. 15. 16. [6]) Das Synedrion in Palästina hat gewiß nur hebräisch geschrieben. [7]) K. 4. 18 ff.; K. 7. 27 ff.; 9. 19—27; 11. 16—38. [8]) K. 3. 25 ff.; 5. 2 ff.; 11. 8 ff.; 15. 12. [9]) Das. [10]) Siehe: „Oniastempel“. [11]) Vergl. Joseph. contra Apion. II. 5, wo ebenfalls von einer Judenverfolgung in Aegypten um diese Zeit erzählt wird. [12]) Vergl. darüber Freudenthal, Progr. 1869, S. 72—90.

Massecheth Sopherim, מסכת סופרים. Halachischer Traktat für die Schreiber, Abschreiber der heiligen Schriften. Derselbe hat eine Zusammenstellung (aus dem 9. Jahrh.) von den halachischen Vorschriften zur Abschreibung der Gesetzesrolle, Thora, der Rolle des Estherbuches, der Tephillin, Mesusoth u. a. m., sowie die Angaben über die Orthographie und die Richtigkeit des hebräischen Textes; ferner die Bestimmungen für den Vorleser und Vorbeter über die Vorlesungsabschnitte aus der Thora und den andern biblischen Büchern und die Gebete an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Im Ganzen zählt derselbe 21 Kapitel, die nach ihrem oben angegebenen Inhalte in drei Theile zerfallen: 1. über die Schreibung, die Anfertigung der genannten heiligen Schriften, 2. die masorethischen Regeln zum richtigen Schreiben des hebräischen Textes und 3. den Synagogenritus. Zum ersten Theil gehören die ersten fünf Kapitel, von denen bestimmt das erste die Schreibmaterialen, die Schriftzeichen, die zum Abschreiben berechtigten Personen, die Hauptabsätze im hebräischen Texte und die Schriftsprache mit Einschiebseln des Berichts über die Textänderung in der griechischen Uebersetzung der Thora; das zweite die Ordnung der Schreibung nach Blättern, Blattseiten, freien Spatien, Zeilen nebst den nöthig werdenden Ausbesserungen; das dritte die Verbindung der andern biblischen Schriften mit der Thora, ihre Unterschiede von derselben, die Heilighaltung derselben in ihren verschiedenen Abstufungen; das vierte die Gottesnamen in ihrer unterschiedlichen Heiligkeit, die nicht verlöscht werden dürfen; das fünfte die nothwendige Weihe beim Abschreiben der Gottesnamen nebst andern Bestimmungen von der Würde der Gesetzesrolle. Der zweite Theil hat vier Kapitel (Kap. 6—9); es spricht das sechste von den nöthigen Zwischenräumen bei manchen Hauptabsätzen, den Punkten über den Buchstaben vieler Wörter und andern masorethischen Textfeststellungen; das siebente von den Wörtern, die defekt und plene (ohne oder mit ו) geschrieben werden; das achte von den Varianten des hebräischen Textes in den biblischen Büchern; das neunte die Fortsetzung der masorethischen Regeln nebst Angaben der Wörter, die geschrieben, aber bei öffentlicher Vorlesung mit andern Ausdrücken zu vertauschen sind; ebenso eine Aufzählung der Stellen, die nicht öffentlich übersetzt werden dürfen. Wir haben schon hier den Uebergang zum dritten Theil, dem Synagogenritus. Zu diesem gehören: a. die Kapitel 10—14 mit ihren Bestimmungen über öffentliche Vorlesung aus der Thora und den andern biblischen Schriften an Sabbat-, Fest- und Fasttagen mit den üblichen Vor- und Nachbenediktionen bei denselben, sowie von den hierzu nöthigen zehn Personen und den Gebeten Kaddisch und Borchu, nebst Einschiebseln über die Schreiberei derselben; ferner die Kapitel 15—21 mit ihren Angaben der Gebete und des Vortrages derselben ebenfalls an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Von diesen behandeln die Kapitel 17—21 auch die Vorschriften für die Festvorträge. Die Quelle dieser Sammlung von Gesetzen ist die Mischna, die jerusalemitische und babylonische Gemara und andere Schriften.[1]) Viele von den angeführten Gebeten erinnern an eine paläst. Liturgie; ebenso wendet er sich bei Verschiedenheit der Gebräuche den paläst. zu.[2]) Ort der Abfassung soll Palästina gewesen sein. Ihre Zeit war nicht vor dem neunten Jahrhundert.[3])

Megillath Taanith, מגילת תענית, Fastenrolle, oder **Massecheth Megillath Taanith**, מסכת מגילת תענית. Traktat der Fastenrolle. Nachbiblische Schrift des Vor- und Nebenschriftthums der Mischna, die in prägnanter Kürze nach der Reihenfolge der Monate in zwölf Kapiteln (Perakim) die Denk- und Freudentage der Geschichte des jüdischen Volkes während des zweiten jüdischen Staatslebens

---

[1]) Die Mischna Megilla IV. bildet die Unterlage von Kap. 10—14; ebenso ist Kap. 12 das. aus Gemara Jeruschalmi Megilla III. 7; Kap. 15 und 16 sind nach Mischna Megilla 1. 4 u. s. w. Eine Zusammenstellung darüber im Orient, Jahrg. 1851, S. 215, Anm. 44—46; ebenso Müller, Soferim S. 16, Anm. daselbst. [2]) Das. S. 19 und 20. [3]) Eine schöne Ausgabe dieses Traktats veranstaltete Dr. Joel Müller, Leipzig 1878, der er eine ausführliche Monographie hinzufügte.

in Palästina und nach demselben bis zur Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. aufzählt und sie durch religiöse Bestimmungen, an ihnen nicht zu fasten oder öffentliche Trauer (Leichenreden) zu halten, der Vergessenheit zu entreißen sucht. Diese Schrift kann mit Recht in ihrer Gesammtfassung als ein Siegeskalender der Juden gelten, auch, da sie uns zu jedem Tage dessen Hauptbegebenheit angibt, als Chronik, die neben dem ersten Makkabäerbuch und der Geschichte der jüdischen Alterthümer des Josephus (s. d. A.) von nicht geringer Bedeutung ist. Es sind 35 wichtige Ereignisse, die hier in aramäischer Sprache, der damaligen Volkssprache der Juden Palästinas, verzeichnet sind, die sich wegen ihres Lapidarstiles gleich Inschriften auf Denkmälern ausnehmen, daher sie später durch Zusätze erklärt werden mußten. Diese Zusätze sind von den Tanaim (s. d. A.), die sich durch ihre hebräische Sprache von dem aramäischen Text merklich unterscheiden. Noch später kamen von den Amoraim (s. d. A.) hierzu gewisse Glosseme[1]) und bei der Schlußredaktion wurde der Schrift noch ein Abschnitt über die Fasttage hinzugefügt. Die Bestandtheile der gegenwärtigen Fassung des Megillath Taanith sind daher: 1. der Urtext in aramäischer Sprache, 2. die Zusätze und Glosseme in hebräischer Sprache und 3. der letzte hinzugefügte Abschnitt, מאמר האחרון, ebenfalls in hebräischer Sprache. 1. Der Urtext berichtet, wie bereits erwähnt, von 35 Denk- und Freudentagen und den Ereignissen an denselben. Dieselben sind: 1. der 8. Nisan, wo die pharisäische Anordnung gegen die Annahme der Sadducäer (s. d. A.) durchgesetzt wurde, daß die Kosten für das beständige tägliche Opfer am Abend und Morgen aus dem Tempelschatze bestritten werden soll[2]); 2. der 8. d. M. bis Ende des Passahfestes, an denen ebenfalls gegen die Lehre der Sadducäer endgültig beschlossen wurde, daß das Wochenfest (s. d. A.) nicht gerade an dem Tag nach dem Sabbat (Sonntag), sondern auch an andern Tagen der Woche, je nach kalendarischer Bestimmung, gefeiert werden kann[3]); 3. der 7 Ijar wegen der Einweihung der Mauer Jerusalems unter Nehemias (Nehem. 6)[4]); der 14. d. M. als Tag des Schlachtens des zweiten Passahopfers für die, welche das Passahopfer den 14. Nisan nicht darbringen konnten[5]); der 23. d. M., an dem durch die Siege der Makkabäer die syrische Besatzung die Burg Akra in Jerusalem verlassen mußte[6]); der 27. d. M., hörte die Kronensteuer in Judäa, Jerusalem, auf, die bisher an den syrischen Machthaber abgeliefert wurde[7]); der 14. Sivan[8]) die Einnahme der Festung Bethsur (s. d. A.) durch die Makkabäer[9]); der 15. und 16. d. M. die Vertreibung der Heiden aus Beth can, Scythopolis, und der Ebene, sodaß diese Gebietstheile unter Johann Hyrkan zu Judäa geschlagen wurden[10]); der 25. d. M., zogen unter Alex. Janai die fremden Krieger von Jerusalem und Judäa ab[11]); der 14. Tamus die Abschaffung des Strafcodex, ספר גזרתא, der Sadducäer[12]); der 15. Ab die Einführung der Spende des Opferholzes[13]); der 24.

---

[1]) Siehe weiter. [2]) M. T. I. nebst Zusatz das. Vergl. Sukka S. 25 β; Pesachim S. 10 β. [3]) Siehe: „Pharisäer und Sadducäer". [4]) M. T. II. 1, dort der erklärende Zusatz [5]) Das., siehe „Passahopfer". [6]) Das. Das Scholion daselbst, הוא מקום הקראים, hat den Erklärern viel zu schaffen gemacht. Doch heilt sich diese Schwierigkeit durch die correkte Leseart, wie dieselbe sich in dem halberstamm'schen Manuskript findet und lautet: מקום הגלין, „Stätte der Vertriebenen". Die Erklärung von Graetz in seiner Monatsschrift 1875 darüber ist nicht sinnentsprechend. [7]) Das. Vergl hierzu 1. B. d. Makkab. 13. 39 den Bericht, daß Demetrios dem jüdischen Volke Krongelder, überhaupt Tribut erlassen habe. Das Scholion daselbst bezieht die Angabe des Urtextes auf die Kränze der Götzenopfer, die nach den Siegen der Syrer gebracht wurden, auf deren Hörnern die jüdischen Hellenisten ihren Gottesglauben verleugneten. וכותבין שאין להם חלק בעליון, Nach dem halberstamm'schen Codex. [8]) Nach dem halberst. Codex in unserm M. T. ist das Datum den 17. Sivan, wozu jedoch die folgenden Daten nicht passen. [9]) Vergl. 1. Makkab. 14. 33, wo von dieser Eroberung gesprochen wird; daselbst hausten die Hellenisten. [10]) Das. III. 2: גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתא. Vergl. hierzu Josephus j. K. 1. 2. 7; Joseph. Antt. 13. 10. 3, wo dieses bestätigt wird. Hierzu noch Derenburg, Essai S. 74, Anmerk. 3. [11]) Nach der Leseart in Halberst. Codex. איתנטילו המוסנאי מיהודא ומירושלים, nicht דמוסנאי, wie in unserer Ausgabe. Das Wort המוסנאי griechisch δημοσύνη, „Geübte Krieger". Vergl. Joel Müller in Gr. M. 1875, S. 46. [12]) Das. 2 bsch. 4. 1; vergl. Joseph. Antt. 20. 9. 1, wo dieses Faktum bestätigt wird. [13]) Das. 5. 11. Vergl. den Artikel: „Opferholzspende".

d. M. die Feststellung des Erbrechts nach pharisäischer Anordnung[1]); der 7. Ellul die Einweihung der Mauer Jerusalems[2]) unter den Hasmonäern[3]); der 17. d. M. die Vertreibung der Römer aus Jerusalem in dem Kriege vor der Zerstörung Jerusalems[4]); der 22. d. M. die Vernichtung der zum Heidenthum übergetretenen jüdischen Hellenisten[5]); der 3. Tischri die Einstellung des Gebrauchs des Gottesnamens in öffentlichen Dokumenten[6]); der 23. Marcheschvan die Zerstörung der von den Heiden auf dem Altar errichteten Brandstätte für Götzenopfer[7]); der 25. d. M. die Einnahme und Zerstörung Somrons,[8]); der 27. d. M. die antisadducäische Anordnung betreffend die Beigabe des Mehlopfers[9]): der 3. Kislev die Entfernung der Bildsäulen aus dem Tempelvorhofe nach dem Siege der Makkabäer[10]); der 7. d. M. wird als Festtag ohne weitere Angabe bezeichnet. Das Scholion dazu gibt den Tod Herodes I. an, doch ist wohl hier von der Nichtausführung des Todesbefehls an die Gesetzeslehre, der von Herodes gegeben, aber durch die Dazwischenkunft der Salome vereitelt wurde[11]); der 21. d. M. die Zerstörung des Tempels der Samariter auf Gerisim[12]); der 25. d. M. die Einweihung des Tempels durch die Makkabäer[13]); der 28. Tebeth die Rekonstituirung des Synedrions durch Verdrängung der sadducäischen Mitglieder[14]); der 2. Schebat, ein Festtag ohne weitere Erklärung. Das Scholion gibt den Tod des Königs Janai an[15]); der 22. d. M. die Störung des Befehls, das Bildniß Kaligulas in dem Tempel aufzustellen[16]); der 28. d. M. der Abzug Antiochus (wohl Antiochus Eupater von Jerusalem[17]); der 8. und 9. Adar als Tage der Prozession um Regen und des Regenseintreffens[18]); der 12. d. M. der Trajanstag (s. Trajan)[19]); der 13. d. M. der Nikanortag,[20]) es ist der Siegestag der Hasmonäer über den syrischen Feldherrn Nikanor[21]); der 14. und 15. d. M. die Purimtage[22]); der 16. d. M. der Anfang des Wiederaufbaues Jerusalems Mauern, die am 7. Jjar fertig waren[23]); der 17. d. M. die Rettung des Restes der Gelehrten (Sopherim) in der Gegend von Chalcis in deren Verfolgung durch König Janai (s. d. A.)[24]); der 20. d. M. als Tag, wo Regenfasten gehalten wurden, worauf der Regen wirklich eintraf[25]); der 28. d. M. das Eintreffen der Botschaft von dem Aufhören der hadrianischen Verfolgung.[26]) II. Abfassungszeit. Darüber haben wir drei ältere, von einander abweichende Berichte. In einem wird Chananja b. Hiskia ben Garon (30 n.) als Abfasser dieser Schrift angegeben,[27]) dagegen wird in dem Scholion zu Megillath Taanith Abschnitt 2,8 dessen Sohn Elasar als derselbe genannt.

---

[1]) Siehe: „Pharisäer und Sadducäer", ferner: „Erbe". In M. T. Absch. V heißt es: תיבנא לדיננא. Vergl. Baba bathra S. 115 β. [2]) M. T. Absch. 6. [3]) Das.: חנכת שור ירושלים. [4]) Das.: איתנטילו רומאי מיהודא ומירושלים. Vergl hierzu Joseph. b. j. II. 17. 8—10. [5]) Das. Absch. 6: תבנא לקטלא משמריא. Vergl. den Artikel „Hellenisten". In 1. Macc. 13. 47—50; 14. 36, man habe ihnen freien Abzug gewährt. In unserm M. T. Scholion steht: המתינו להם ג׳ ימים [6]) Das. Absch. 7. 1. Vergl. Rosch Haschana S. 18 β und den Artikel: „Namen Gottes". [7]) Das Absch. 8: אסתתר סוריגא מן עזרתא. Vergl. 1. Macc. 4. 43—46; 2. Macc. 10. 2—3. Middoth 1. 6 nach Derenburg, Essai S. 60 ff. mit Recht gegen Graetz Annahme. [8]) Das. אחידת שומרן. Vergl. Joseph. Antt. 10. 3. Siehe: „Samacia" und „Samaritaner" in Abth. II., dieser R. E. [9]) Das. [10]) Das. 9. 1. Vergl. Joseph Antt. 3. 1. Hierzu 1. Macc. 4. 43, wo von unreinen Steinen erzählt wird, welche weggeräumt wurden. [11]) Joseph. b. j 1. 33. 6; das. Antt. 8. 2. [12]) M. T. 9. 3. Vergl. Joseph. 13. 9. 1: Joma S. 69 α, wo dieses Faktum auch erzählt wird. [13]) Das. siehe: Tempelweihfest, Chanuka. [14]) M. T. 10. 1. Siehe das Scholion dazu und die Artikel: Simon Sohn Schetach, „Pharisäer" und Synedrion. [15]) M. T. Absch. 11. [16]) M. T. Absch. 11. 2. Hierzu Frkl's. M. III. S. 440. Besonders Herzfeld I. 377. [17]) Nach dem 1. B. d. Makkab. 6. 51—63 drang Antiochus Eupator siegreich bis vor Jerusalem, doch gab er auf die Nachricht vom Herannahen Philipps die Belagerung Jerusalems auf. Vergl. Herzfeld 1 S. 286. [18]) M. T. Absch. 12. 1: ים תרועה מיטרא. Hierzu Gemara Taanith S. 13 β. Das Gesetz war, wenn nach den drei ersten Tagen des Regengebetes noch kein Regen eintraf, an sieben andern Tagen Prozessionen unter Trompetenschall gehalten wurden; es waren Tage, an denen der Regen nach langer Dürre wirklich eingetreten. [19]) M. T. 12. 2. [20]) Das. 12. 3. [21]) Vergl. den Artikel: „Hasmonäer", hierzu 2. B d. Macc. 15. 36; Jerusch. Taanith 2 13. p. 66 α. [22]) S. d. A. „Purim". [23]) M. T. 12. 3. [24]) Das. 12. 6. Hierzu Joseph. Antt. 13. 14. 2 der Bericht von dieser Verfolgung. [25]) Das. 12. 7. [26]) Das. 12. 8 s. d. A. „Hadrianische Verfolgung". [27]) Gemara Sabbath S. 13 β.

Eine dritte Quelle bezeichnet die Aeltesten der Schulen Samais und Hillels (im 2. Jahrh.) als die Abfasser dieser Schrift.[1]) Andererseits haben sich die Tanaim R. Josua und R. Mair mit der Erklärung dieser Schrift beschäftigt, sie lag daher ihnen schon vor. Und doch kommen Fakta in dieser Schrift vor, als z. B. das von der Aufhebung der hadrianischen Verfolgung, die tief im zweiten Jahrhundert vor sich gegangen. Ich nehme daher an, daß diese Schrift ihre erste Zusammenstellung von Chananja b. Hiskia, auf dessen Sellern auch über verschiedene Bücher des biblischen Kanons verhandelt wurde,[2]) erhielt, die später durch Zusätze vervollständigt wurde, als vielleicht schon durch dessen Sohn Elasar, später durch die Gelehrten der Schulen Samais und Hillels u. a. m., sodaß sie in der Synode zu Uscha nach der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) ihren Abschluß gefunden haben mag.[3]) Die Erklärungen des Megillath Taanith, die heute neben dem Urtext als Scholien zu jedem Bericht stehen, sind von den Tanaim (s. d. A.) und werden schon von den Amoraim gekannt und benutzt, waren also im dritten und vierten Jahrhundert schon abgefaßt. Aber der letzte Anhangsabschnitt von den wirklichen Fasttagen stammt erst aus dem sechsten Jahrhundert. Weiter wird angegeben, daß die Gesetzeskraft der in dieser Schrift bezeichneten Bestimmungen im zweiten Jahrhundert unter dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel II. aufgehoben wurde.[4]) Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum".

Midrasch, מדרש, siehe: Exegese und Agadisches Schriftthum.

Midrasch Mischle, מדרש משלי. Midrasch zum Buche der Sprüche Salomos, Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen älterer Lehrer (Tanaim und Amoraim) zu den einzelnen Versen dieses Buches, die gleichsam als deren Kommentar gelten sollen. Die Zitirung der Namen der Lehrer, denen diese Aussprüche und Exegesen zugeschrieben werden, ist sehr ungenau.[5]) Diese Midraschschrift bringt mit Vorliebe die Lehren der Mystik.[6]) Die Abfassung war im zehnten Jahrhundert, da der Verfasser des Aruch im elften Jahrhundert ihn erst kennt.

Midrasch Rabba, מדרש רבה, Großer Midrasch; sonst auch nur: Rabboth, רבות. Midrasch, Midraschkommentar, der sich in der Gestalt, wie er uns vorliegt, über den Pentateuch, das Hohelied, das Buch Ruth, die Klagelieder, das Buch Koheleth und das Buch Ester erstreckt, aber auch einzeln nach jedem dieser Bücher genannt und unterschieden wird. So heißt dieser Midrasch zum 1. Buch Mosis: Midrasch Bereschith Rabba; zum 2. Buch Mosis: Midrasch Schemoth Rabba; zum 3. Buch Mosis: Midrasch Vajikra Rabba; zum 4. Buch Mosis: Midrasch Bamidbar Rabba: zum 5. Buch Mosis: Midrasch Debarim Rabba; zum Hohenliede: Midrasch Schir Haschirim Rabba; zum Buch Ester: Midrasch Ester Rabba; zum Klagelied: Midrasch Echa Rabba; zum Buche Koheleth: Midrasch Koheleth Rabba und zum Buche Ester: Midrasch Megillath Ester Rabba. Es bildet dieses Midraschwerk eine Zusammenstellung der genannten Midraschim, die wir einzeln behandeln wollen. I. Midrasch Bereschith Rabba, מדרש בראשית רבה, auch: „Bereschith de R. Uschaja, בראשית רבה דר׳ אושעיה,[7]) oder: Bereschith Rabba de R. Uschaja,[8]) und: Agadoth Erez Jisrael, אגדת ארץ ישראל[9]) Midrasch zum 1. Buch

---

[1]) Megillath Taanith Absch. 11; Scholion das.; Jeruschalmi Taanith II. 13 erklärt R. Mair ein Zitat aus M. T. [2]) Siehe: „Bibel", „Apokryphen", „Lied der Lieder", „Koheleth". [3]) Sabbath S. 13 β sagt R. Simon ben Gamliel II: „Auch uns sind die Leidensereignisse lieb, sie nicht der Vergessenheit anheimzugeben; aber wenn wir dies thun wollten, so würden wir es nicht vermögen." אף אנו מחבבין הצרות שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקין [4]) Jerusch. Taanith Absch. 2 v. Gemara Rosch Haschana S. 18 β בימי רשב״ג בטלה מגילת תענית. [5]) So wird da R. Josua der Schüler von R. Elieser u. a. m. [6]) Kap. 8 ff. u. Kap. 10. [7]) So in Responsen von Hai Gaon im Anhange zum Sendschreiben Scheriras ed. Goldberg S. 67; ferner in Halachoth Gedoloth f. 36 β weil R. Hoschaja der Abfasser dieser Midraschsammlung sein soll; Siehe darüber weiter. [8]) So bei Maimonides in seinem Mischna Kommentar, Vorrede zu Toharoth. [9]) Bei Raschi zu 1. M. 47, 2.

Mosis, der vorwiegend einfache Exegese mit agadischer Auslegung, auch treffliche Worterklärung hat,[1]) und 100 Abschnitte zählt,[2]) von denen die ersten 95 Abschnitte den ersten 11 Sidras (1. Pentateuch) und die letzten fünf der letzten Sidra Vaichi angehören. Von diesen sind erstere weniger interpolirt, dagegen strotzen letztere von Einschiebseln. Jeder Abschnitt hat ein oder mehrere einleitenden Aussprüche, פתיחתות[3]) die mit einem Bibelvers beginnen,[4]) Die Form derselben ist: פתח. Es eröffnet, beginnt R. auch כתיב; „Es heißt," seltener והו שאמר הכתוב oder הדא הוא דכתיב. Diese Einleitungen werden so gegeben, daß der Schlußsatz den Uebergang bildet und so in den ersten pentateuchischen Vers des zu erklärenden Pentateuchabschnittes einmündet.[4]) Die Einleitungen haben nur agadische Elemente, bestehend aus Lehren, Sagen, Gleichnissen und passenden Verserklärungen, Philosophemen, Geschichtsbetrachtungen und Traditionellenen, aber oft auch die Anführung nur eines Verses ohne jede weitere Erklärung,[5]) oder derselbe wird als Charakteristikum der betreffenden biblischen Person angegeben.[6]) Die Redner solcher Einleitungen sind: R. Hoschaja, R. Abin, Berechja, Elasar ben Josa ben Simon, G. Jizchak, R. Jochanan, Jose ben Simon, Josua aus Sekanja, R. Levi, R. Pinchas, R. Simon u. a. m.[7]) Die Gestalt des gegenwärtigen Textes ist nicht die ursprungliche; es haben da im Laufe der Zeit verschiedene Einschiebsel und Satzumbildungen stattgefunden. Diese Einschiebsel sind erkennbar, da viele mit פירוש beginnen,[8]) andere sich als eine andere Lesart ergeben,[9]) die dritten sind Erklärungen, wahrscheinlich durch kundige Kopisten, die erst an den Rand geschrieben waren, aber später in den Text hineinkamen und ihn entstellten.[10]) Ein Weiteres betrifft die Quellen unseres Midrasch. Nach den Zitaten und Stellenähnlichkeiten lagen dem Autor oder den Autoren dieses Midrasch vor: 1. die Schrift Ben Sira oder Bar Sira[11]); 2. die Mischna,[12]) in ihren sechs Abtheilungen[13]); 3. die Tosephta,[14]) Sifra,[15]) Sifre,[16]) Mechilta,[17]) ferner die Pentateuchübersetzungen von Akyles (Aquila), Jonathan, Jeru-

---

[1]) Vergl. Absch. 22 zu כבל = גדול עוני מנשוא; Abschn. 31 קולין ומדורין = קינים; das. צהר = הלון; das. Abschn. 38 מקדם = מדינחא; das. Abschn. 2 מרחפת = ויעבר; das. Abschn. 12 קיץ = קנדס ועכביות u. s. w. [2]) Diese Eintheilung kannten die Gelehrten im 10. und 12. Jahrhundert noch nicht Man zitirt Stellen aus Midrasch Rabba nach den Sidras. Vergl Tosephoth Baba Kama S 38 β. voce נשא; Aboda Sara S. 44a voce קבליא; Nachmanides zu 1. M. 43. 20. [3]) So haben die Abschnitte 2, 4, 5, 7, 11, 14, 15, 22, 23, 37 u. a m. nur eine Einleitung; die Abschnitte 6, 8, 9, 10, 12, 18, 20 u. a m. zwei Einleitungen; die Abschnitte 32, 33, 36, 40 49 drei Einleitungen; die Abschnitte 21, 30, 31, 52, 55, 68 vier Einleitungen; Abschnitt 53 sogar neun Einleitungen; Abschnitt 82 zehn Einleitungen. [4]) Vergl. Abschn. 48 וירא אליו, wo die Einleitung mit dem Satze schließt: וירא אליו ה הדא דכתיב. Deutlicher ist es in Abschn. 39 daselbst, wo direkt von der Einleitung auf den ersten Vers des Abschnittes übergegangen wird. [5]) Vergl. Abschn. 80, ותצא דינה בת לאה ר תנחומא פתח אחד מאלף מצאתי. [6]) Das. Abschn. 61, ויוסף אברהם שתולים בבית ה׳ בחצרות אלהינו יפריחו ו אברהם. [7]) Siehe Zunz G. V. S. 174, Anmerkung b [8]) Absch. 87, voce לתקמך; das. Abschn. 95 gegen Ende; Abschn. 81 ebenfalls gegen Ende; Abschnitt 87 א״ל ידע אנא פרושה, Abschn 44 gegen Ende. [9]) Abschn. 56 כל משליו כן הוא; Abschn. 74 u. Absch. 70. [10]) So Absch. 48 אינשייך לומר הבט; das. 44 דרום—ריישם אלא; das. Abschn 61 טן קשר. Mehreres bringen Zunz G. V. S 177. Weiß III. S. 156–7 c. Lerner in seiner Schrift, Anlage und Quellen des „Bereschith Rabba." Es wäre verdienstvoll bei einer neuen und korrekten Herausgabe des Midrasch Rabba, solche Arbeiten zu berücksichtigen und die Einschiebsel durch Klammern vom Texte zu trennen. [11]) Siehe den Artikel: „Jesus Sirach" und „Pseudosirach", die Stellen aus dieser Schrift kommen vor in Midr. rabba 1 M. Absch 8, 10, 73, 91, u a. m. [12]) Dieselbe wird daselbst unter תנינן zitirt. Vergl. Midr. r. 1. M. Abschn. 18, 33, 49, 50, 54, 58 u. a. m. [13]) Absch. 83 aus M. Beraohoth 9. 1. Absch. 7 aus Kilaim 8. 2; Absch 10 aus Schebiit 5. 1; Absch. B. und M. Sabbath 24; Absch. 49 aus Taanith 11. 15 u. a. m. [14]) Siehe diesen Artikel. Stellen aus der Tosephta sind in Midr. rabba 1. M. Absch. 36 aus Tosephta Mag. 2. 23; das. Absch. 46 aus Tosephta Berachoth 1. 2. u. a. m. [15]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Abschn. 85 aus Sifra zu צו ם 30 b.; in Abschn. 29 aus Sifre Kedoschim 89 β; in Absch. 1. aus Sifre d. 4 c u. a. m. [16]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Absch 38 aus Sifre I. 93 S. 25 β (edit. Friedmann); Abschn. 82 aus Sifre II. 336 140 β; Abschn. 85 aus Sifre Ekeb S. 37. 75 β u. a. m. [17]) Siehe d. A. So in Midr. rabba 1. M. Abschn. 4 und 7 aus Mechilta 8. 50 β. Abschn. 11 aus Mechilta 7. 77 β u. a. m.

schalmi und Onkelos,[1]); 4. der Talmud Jeruschalmi,[2]) u. a. m. Ueber die Abfassungszeit dieses Midrasch läßt sich nichts Gewisses angeben, man vermuthet dieselbe im 5. Jahrh. zur Zeit der Sammlung und Zusammenstellung des babyl. Talmuds (s. d. A.). Nur die letzten fünf Abschnitte der Sidra ויחי, die nach Form und Inhalt viel jünger sind, und sich auch als Auszüge aus jüngern Midraschim dokumentiren,[3]) gehören dem 10. Jahrh. oder noch später an. II. **Midrasch Schemoth Rabba**, מדרש שמות רבה, auch ואלה שמות מדרש. Diese Midraschschrift, die zweite unseres Midrasch Rabba, hat 52 Abschnitte und erstreckt sich auf die 11 Sidras des zweiten Pentateuchbuches. Form und Darstellungsweise ist die des Bereschith Rabba, nur daß hier mehr die Agadadeutung hervortritt. Alles, was wir oben über die Einleitungen sagten, gilt auch von diesem Midrasch. Die Eigenthümlichkeit desselben ist, daß er aus den Bibelversen Lehren u. a. m. ableitet, was in obigem Midrasch weniger vorkommt, ein Beweis seiner Jugend. Ferner haben wir in ihm Auszüge aus den ältern und den jüngern Midraschim. Zu letztern gehören der Midrasch Tanchuma,[4]) Von Erstern ist besonders die Pesikta, aus der ganze Stücke hergeholt wurden.[5]) Mit seiner Schreibart mit Bezug auf Vorgebrachtes wird für die Zeit seiner Abfassung das 10. Jh. angegeben. III. **Midrasch Vajikra Rabba**, מדרש ויקרא רבה, auch Hagadath Vajikra, הגדת ויקרא. Derselbe ist scheinbar der älteste unter den Midraschim des Rabba und unterscheidet sich durch seine Vortrags- und Erklärungsweise von diesen, Während der Midrasch Bereschith Rabba sich mehr um die Erklärung der Verse kümmert und gewissermaßen einen Kommentar zu ihnen sein will, hat dieser Midrasch nur die Ausführung seines Thema's, die Entwicklung dessen Gedanken zu seinem Ziele und gebraucht nur die Verse des Abschnittes zum Dienste der vortragenden und auszuführenden Ideen. Wir haben Homilien vor uns, die an den Bibelvers anknüpfen, nicht ihn zu erklären, sondern nur in ihm die Ideen seines Vortrages nachzuweisen. So spricht Abschnitt 2 über die Auserwählung Israels; Abschnitt 4 über Körper und Seele; Abschnitt 9 über den Frieden; Abschnitt 13 über Exile; Abschnitt 12 über Nüchternheit und Trunkenheit u. s. w.[6]) Er zählt 37 Abschnitte, Paraschoth, die auch hier mit den üblichen Einleitungen beginnen,[7]) und mit einem passenden Schluß enden.[8]) Die Einleitungen, פתיחתות, schließen sich nicht an den zu erklärenden Bibelvers, sondern an das Thema an. Die Quellen desselben waren auch hier die alten Midraschim Sifra, Mechilta und Sifre, häufig der Talmud Jeruschalmi. Bei den Zitaten gebraucht er den Ausdruck תני, auch תני ר חייא[9]) seltener mit dem in der babyl. Gemara üblichen תנו רבנן.[10]) Die Zeit seiner Abfassung wird zu Ende des 5. Jahrh. vermuthet nach der babyl. Gemara. Die Gelehrten im 9. Jahrh. kennen denselben schon.[11]) I. **Midrasch Bamidbar Rabba**, מדרש במדבר רבה. Derselbe erstreckt sich über das vierte Pentateuchbuch und hat 23 Abschnitte, von denen gehören 14 Abschnitte den ersten zwei Sidras und nur 9 Abschnitte den andern acht Sidras. Nach Form, Inhalt, Sprache und Benutzung früherer Quellen, die zuweilen

---

[1]) Von Onkelos in Midr. r. 1. M. Abschn. 4. 20. 43; Abschn. 18. 23. 74. Ueber die Stellen aus den andern Uebersetzungen s. die Artikel: Targum, Targum Onkelos, Targum Jonathan, Targum Jeruschalmi. Mehreres siehe: Lerners genannte Schrift. [2]) Siehe darüber Zunz G. V. S. 175; Weiss III S. 153; Lerner in der genannten Schrift S. 72—95. Wir entscheiden uns für beide ersten. [3]) Zunz G. V. S. 254. 255. [4]) Hierher die Stücke Kap. 1 gegen Ende; Kap. 6, Ende; Kap. 15 u. a. m. Mehreres darüber bei Zunz G. V. S. 257. Anmerk. a und b. [5]) Zunz l. v. [6]) Siehe oben. Mehreres in Zunz G. V. S. 175. [7]) Dieselben fangen auch da mit ל פתח ביתח oder זהו שאמר הכתוב, auch mit הדא דכתיב. [8]) Der Schluß spricht gewöhnlich über die Zeit der zukünftigen Erlösung oder hat ein Gebet, oder sonst, was das besprochene Thema abrundet. [9]) Vergl. Midr. rabba Vajetera Absch. 3 תני ר חייא aus Sifra; ebenso das. Absch. 6 והבאתי עליהם חרב ebenfalls aus Sifra. [10]) Das. Absch. 34. [11]) Gekannt haben unsern Midrasch Hai Gaon noch Aruch voce עשר; R. Mission in seinen חבור יפה. S. 22.a. edit, Amst. Ueber Andere in Zunz G. V. S. 182. 183.

genannt werden, gehört er mindestens dem 11. Jahrh. an.[1]) Unser Midrasch hat häufig Zitate von ganzen Stücken aus Tanchuma,[2]) ferner aus Pesikta, besonders Pesikta Rabbathi,[3]) ebenso von der babyl. Gemara.[4]) Außerdem kennt dieser Midrasch das Buch Jezira, das Tana de Elia, die Festgebete Kalirs.[5]) Seine Einleitungen sind wie das Tanchuma häufig halachisch,[6]) sonst haben wir auch hier weniger einen Kommentar, als vielmehr Vorträge über gewisse Themen, die an den Vers anknüpfen, aber nicht ihn erklären wollen. V. Midrasch Debarim Rabba, מדרש דברים רבה. Derselbe erstreckt sich über das 5. Pentateuchbuch und ist in 11 Sedarim und 27 Abschnitte eingetheilt. Diese Abschnitte sind hier nicht, wie in den andern Büchern angegeben, aber treten im Texte deutlich hervor. So hat die Sidra Debarim 4 Abschnitte; Vaethchanan 5 Abschnitte; Ekeb 3 Abschnitte; Reeh 2 Abschnitte; Schophetim drei; Ki Theze zwei; Ki Thaba zwei; Nizabim zwei; Wajelech einen; Haasinu einen und Wesoth Habracha zwei. Auch hier haben wir keinen Kommentar, sondern nur eine Zusammenstellung von Homilien, die an Verse des 5. Pentateuchbuches anknüpfen und aus Einleitung, Themabehandlung und aus Schluß bestehen. Die Einleitungen haben meist halachische Erörterungen, die mit Halacha הלכה anfangen und mit einem Bibelvers enden unter der bekannten Formel: „das ist in dem Schriftvers enthalten", זהו שאמר הכתוב. Darauf folgt das eigentliche Thema des Vortrages, der, wie im Tanchuma, mit der Erlösungsverheißung schließt. Auch dieser Midrasch hat Bearbeitungen älterer Agadoth aus verschiedenen Schriften, aus Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba und Wajikra Rabba, sowie aus Tanchuma. Seine Abfassung soll im 9. Jahrh. gewesen sein. VI. Midrasch Schir Haschirim Rabba, מדרש שיר השירים רבה, auch Midrasch Chasith, מדרש חזית,[7]) ebenso: Agadoth Chasith, אגדת חזית,[8]) ist der Midrasch des Hohenliedes. Derselbe hat keine Eintheilung durch angegebene Abschnitte gleich denen des Pentateuchs, seine Theile werden durch die Anfangsverse jeder Betrachtung kennbar. Die Aufgabe ist auch hier, keine Exegese oder Kommentar zum Hohenliede zu liefern, sondern, gleich den obigen, homiletische Behandlung gewisser Themen, die an die Verse des Hohenliedes anknüpfen, aber dann unabhängig das Thema ausführen. Das Hohelied (s. d. A.), das allegorisch als das Liebesverhältniß Israels zu seinem Gotte erklärt wurde, war ein beliebtes Thema zu Vorträgen für die Volkslehrer. Die Agodoth des Hohenliedes sind daher sehr alt, doch ist unser Midrasch eine viel jüngere Produktion, der die ältern Agadoth in dem verschiedenen Schriftthum in mehr umgearbeiteter Gestalt mit verschiedenen Zusätzen nach verschiedenen Themen zusammen stellt. Wir finden da die Stellen aus Jeruschalmi,[9]) Mechilta Pesikta, Pesikta de R. Kahana, Sifre de be Rabh, Talmud Babli, Bereschith Rabba, Vajikra Raba u. a. m.,[10]) die hier in veränderter Gestalt wieder gegeben sind. Die Abfassungszeit war daher nicht vor dem achten Jahrh. Im zehnten Jahrh. wird derselbe schon zitirt.[11]) VII. Midrasch Ester Rabba, מדרש אסתר רבה, auch Hagadath Megilla, הגדת מגילה, Midrasch zum Buche Ester. Derselbe hat Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Vajikra Rabba, Bereschith Rabba, Midrasch Echa Rabba u. a. m., und gilt als jerusalemitischer Midrasch. In den neuen Ausgaben besteht er aus acht Abschnitten, von denen die zwei letzten

---

[1]) Vergl. Zunz G. V. S. 258, 259 giebt das 11. Jahrh. an, was jedoch zu weit gegriffen scheint. [2]) Diese Stellen sind bei Zunz S. 259. Anmerk. a. [3]) Das. Anmerk d. [4]) Weiss III. S. 267. Anmerk. 30. [5]) Zunz G. V. S. 261. [6]) Das S. 259. [7]) Nach dem hebr. Ausdruck in Spr. Sal. 27 חזית איש מהיר במלאכתו der Vers, mit dem unser Midrasch seinen Vortrag eröffnet. [8]) Aruch voce חזת. [9]) So aus Jeruschalmi Schakalim Absch. 3, S. 47a in Midr. Hohld. 1. 1; aus Jerusch. Chagiga S. 76a in Midr. 1, 2; aus Jerusch. Schakalim in Midr. 1. 11. [10]) Gesammelt sind diese Stellen in dem Aufsatze: Zur Composition der agadischen Homilie in Graetz. Monatsschr. 1879 u. 1880; ferner bei Chudowsky, Midrasch Schir Haschirim S. 12—32; ferner Zunz G. V. S. 263 die Anmerkungen daselbst. [11]) Von R. Nathan, Raschi, David Kimchi u. a. m. Zunz G. V. S. 264. Anmerk. d.

jüngern Bestandtheile aus dem zweiten Targum u. sogar aus Josippon,[1]) sind, die man wohl als Zusätze u. Einschiebungen zubetrachten hat. Die Abfassungszeit ist wohl das 7. Jahrh. VIII. Midrasch Echa מדרש איכה, oder: Midrasch Echa Rabbathi מדרש איכה רבתי, auch: Megillath Echa, מגילת איכה, sonst auch: Midrasch Kinnoth, מדרש קינות. Midrasch zum Klagelied, ein der merkwürdigsten und vorzüglichsten, der sich durch die Menge seiner Einleitungen auszeichnet. Derselbe hat nicht die gewöhnliche Eintheilung in Abschnitte, sondern zu jedem Kapitel der Klagelieder sind bald kleinere, bald größere Theile des Midrasch, die in alphabetischer Reihe auf einander folgen. Das Alphabet bilden die ersten Wörter der Verse, mit denen die Homilien beginnen. Zu dem ersten Verse sind nicht weniger als 33 Einleitungen von den Volkslehrern, Agadisten: Abba bar Kahana, Abin, Abahu, Alexander, Chana ben Chanina, Chanina ben Papa, Jochannan, Josua aus Sichnin, Jizchak, Nachman, Pinchas, Sabdi ben Levi, Seira, Simon ben Jochai u. a. m. In denselben spricht sich das tiefe Volksgefühl über den Verlust der nationalen Selbständigkeit, aber noch mehr über den Verlust des Nationalheiligthums, des Tempels zu Jerusalem, aus. Den Einleitungen schließen sich die Erklärungen der Verse an mit Anführung verschiedener Erzählungen aus dem jüdischen Volks- u. Geschichtsleben. In zehn Geschichten werden Züge von ihrer Geistesgewandtheit gegenüber den Athenern vorgebracht. Anderntheils wird Klage geführt über die Verfolgungen der Juden durch die Römer und ihre Verhöhnung in den römischen Lustspielen. Die Quellen dieses Midrasch sind auch hier der Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba u. a. m. Da in ihm nicht die letzten paläst. Amoraim,[2]) (s. d. A.) vorkommen, so vermuthet man dessen Abfassung sehr früh, etwa im 4. Jahrhundert. Doch hat derselbe auch viele Zuthaten aus Schriften späterer Zeit. als am Schlusse der ersten drei Homilien aus Tana de be Elia, die sich in den älteren Handschriften noch nicht finden.[3]) IX. Midrasch Ruth Rabba, מדרש רות רבה. Dieser Midrasch zum Buche Ruth besteht aus 18 Abschnitten, hat nur jerusalemitische Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba, Vajikra Rabba, Echa Rabba[4]). Seine Abfassung war das 5. Jahrh. X. Midrasch Koheleth Rabba, מדרש קהלת רבה, auch Hagadath Koheleth, הגרת קהלת. Midrasch zum Buche Kohelet, der viel jüngern Ursprunges als voriger ist. Derselbe besteht aus drei Haupttheilen, Sedarim, von denen jede mehrere kleinere Theile hat, die mit einem Kohelethvers beginnen und durch denselben von dem andern kenntlich sind und so in Zitaten bezeichnet werden können. Er hat aus älteren, aber auch aus jüngern Schriften geschöpft und kennt die babyl. Gemara, sogar die kleinen talmudischen Traktate (s. d. A.). Es kommen daher in diesem Midrasch neben palästiniensischen Lehrern auch die aus den babyl. Schulen vor. Die Abfassung war daher nicht vor dem 7. Jahrh. Mehreres siehe: Agadisches Schriftthum.

Midrasch Samuel (Schmul) מדרש שמואל. Midrasch zu den Büchern Samuels, eine Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu denselben in 32 Abschnitten, von denen die letzten acht dem zweiten Samuelbuch gehören. Dieselben bilden mehr Homilien als einen Kommentar, d. h. sie gebrauchen den Vers nur zur Anknüpfung ihrer Betrachtungen und Lehren, daher der Schluß bei mehreren die Erlösung betreffend[5]). Derselbe wird oft mit der Wendung: „daher sprechen die Weisen" gegeben[6]), die Abfassung war nicht vor dem zehnten Jahrh.

Midrasch Tehillim מדרש תהילים, auch Midrasch Schocher Tob מדרש שוחר טוב, oder אגרת תהילים. Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu den Psalmbüchern, von denen nur sieben leer ausgehen[7]). Der Talmud kennt

---

[1]) Zunz G. V. S. 265. Anmerk. a. [2]) Als z. B. R. Jose ben Bun, R. Samuel, dessen Sohn, Hillel, dessen Schwiegersohn. [3]) Zunz G. V. S. 184 [4]) Das. S. 265 Anmerk. [5]) So zu Kap. 3. 5. 24. 31. [6]) מכאן אמרו חכמים. [7]) Ps. 42, 96, 97, 98, 115, 123, 131.

schon ein „Agadoth Thillim", aus dem wohl hier Vieles in umgearbeiteter Gestalt aufgenommen ist. Diese Umarbeitungen haben die neuern Anredeformeln: ישמעו דבר מופלא[1] אין אנו עוסקים בהם[2] מייתי לה מטעם אחר[3] u. a. m.[4]) die einer jüngern Zeit angehören. Viele beginnen mit der Formel: „Das ist, was der Vers sagt" זה שאמר הכתוב, andern ohne dieselbe, ob dies auf zwei verschiedene Abfasser deutet, ist ungewiß. Im Ganzen ist auch hier der Charakter der Agada in dieser Sammlung mehr Homilie als Exegese. Der Vers wird für das Thema zur Anknüpfung der Lehren darüber gebraucht, ohne daß dessen Erklärung das Ziel ist. Die Abfassung war auch hier nicht vor dem 10. Jahrh. Der Midrasch kennt die Verfolgungen der Juden durch die Christen, die Herrschaft der Araber u. a. m.[5]). Doch wird er schon von R. Nissim und Raschi zitirt.[6]) Die Abfassung war daher in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrh.

Min, מין, Weigerer, auch **Main**, מאין,[7]) pl. **Minim**, מינים, auch Mäinin מאינים,[8]) aramäisch: מינא, מינאה und pl. מינאי, מינאין und מינין; **Minoth**, מינות Minäisch, Sektirisch. I. Name, Bedeutung und Arten. Ueber die Erklärung dieser Benennung ist viel geschrieben worden. Einige bringen dieselbe mit „Mani", dem Stifter der gnostischen Sekte der Manichäer (im J. 230 n.) zusammen und halten die Minin für „Manichäer",[9]) ohne zu bedenken, daß die Volks- und Gesetzeslehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts schon sich dieses Ausdrucks bedienen. Andere denken dabei an den hebräischen Stamm מין, scheiden, oder: מנה, trennen, theilen,[10]) wonach dieses Wort eine Benennung für Sektirer sein soll. Die Dritten leiten diesen Namen von מאן „weigern" ab und nehmen denselben in der Bedeutung von „Weigerer" an.[11]) Die Vierten sehen hier eine absichtliche Abkürzung des „Maaminim", מאמינים, „Gläubige",[12]) ein Name für Christen, die sich מאמינים „Gläubige" nannten,[13]) von dem die erste Silbe weggelassen ist,[14]) wobei nur zu erwägen sei, daß auch Gnostiker so genannt werden. Nach dem Fünften endlich soll dieses Wort eine mnemotechnische Zusammensetzung von den Anfangsbuchstaben der Wörter מאמין ישו נוצרי „Glaubensanhänger von Jischai Nozeri" (Jesus Nazareth) sein.[15]) Wir erklären uns für die Zurückführung der Benennung „Min" oder richtiger „Main", מאין, auf den hebräischen Stamm מאן, sich weigern, sodaß „Main", מאין aramäische Wortbildung hat, eine Adjektivform von Pael-„Kaddisch" קדיש ist,[16]) und „Min", מין, durch die Ellision des א entstanden sei. Von diesen haben die ältern Schriften, als z. B. Sifra, immer „Main", dagegen die jüngeren „Min". Die Bedeutung beider ist „Weigerer", eine Bezeichnung zunächst für den dem Judenthum sich abwendenden Hellenisten, dem sonst auch das Epitheton-„Epikuräer" (s. d. A.) אפיקורוס beigelegt wird, sodann für den Judenchristen, auch für den Anhänger des paulinischen Christenthums unter den Juden, ferner für die Zelotensekte unter Juda Gaulanitis im ersten Jahrhundert (s. Zeloten), deren Anhänger unter dem Namen „Min Galili", מין גלילי, „Min Galiläer" bekannt waren,[17]) und endlich für den Gnostiker. Die Talmudausgaben, welche die Censur passiren mußten, haben an den Stellen, die von den Judenchristen sprechen, anstatt „Min"- die Benennung „Zaduki", צדוקי, sodaß

---

[1]) Kap. 3. [2]) Das. 6. [3]) Das. 18. [4]) Weiss III. S. 275. [5]) Zunz G. V. S. 269. [6]) Das. [7]) Sifra hat überall מאין anstatt מין. [8]) Daselbst. [9]) Levita in Tischbi S V. früher schon von Amude Gola u. a. m. Siehe Buxdorf voce מין Vergl. Flügel, Mani 1862. [10]) Burxtorf, Gesenius. Fürst s. v. [11]) Cassel in Ersch und Gruber II. B. 27. S. 22. N. 61. [12]) Cassel in Cusari I. A. S. 2; Hess Orient 1843 Lit. S. 419; Dukes, Religiöse Poesie S. 136; Jost IV. 222 u. a. m. [13]) Vergl. Römerbrief 9. 33; 10. 11, wo Paulus und seine Anhänger „Gläubige" sich nannten. [14]) Dreifuß im Orient 1844. L. S. 204—207; das 1846. L. S. 620. Das. 1845. L. S. 1—5. In neuerer Zeit hat sich auch Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, dafür erklärt. [15]) Jost, Sekten I. 414. [16]) Nach Goldfahn in Graetz'sche Monatsschrift 1845. S. 145. [17]) Mischna Jadaim am Ende und Tosephta daselbst. Es ist merkwürdig, daß die neuesten Arbeiten über „Minim" nichts von dieser Sekte, die ebenfalls im talmudischen Schriftthum den Namen „Min" hat, erwähnen.

die beiden Ausdrücke oft abwechseln; daher die richtige Leseart immer erst aus dem Inhalt gefunden werden muß. Die Denk- und Lebensrichtung des „Min" wird durch den Ausdruck „Minoth" מינות, bezeichnet und durch die Sätze näher bestimmt: „Ihr sollet nicht nach eurem Herzen abweichen", (4. M. 15,39) d. i. Minoth, minäisch, denn es heißt: „Der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott!"[1]) Ferner: „Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!" (Spr. Sal. 30,15), das ist „Minoth", das „Minäerthum".[2]) So war Adams Abfall das Werk des Minoth und Adam ein Minäer. Der Zuruf an ihn: „Wo bist du?" איכה, wird gleichbedeutend mit: „Wohin hat dich dein Herz gelenkt?" erklärt.[3]) Auf gleiche Weise werden die Worte in Koheleth 11,9: „Freue dich Jüngling in deiner Jugend, thue deinem Herzen wohl in den Tagen deines Jünglingsstandes" als sich dem Minäerthum (Minoth) hinneigend erklärt, die dieses Buch in Gefahr brachten, als apokryph erklärt zu werden. Es bezeichnet der Ausdruck: „Minoth", מינות, die vom Gesetz sich lossagende Lebensäußerung, als des dem Judenthume sich abwendenden Hellenismus und des paulinischen Christenthums unter den Juden, aber besonders die des Gnostizismus. Wir haben nach diesen Angaben, die vielen Aussprüche über die Minäer aus einander zu halten und bei jedem einzelnen darauf zu achten, zu welcher Klasse der Minäer gehört, von dem gesprochen wird. Die Kennzeichen hierzu liegen in den Aussagen, die von dem betreffenden Minäer gemacht werden, sowie in dem Thema der Mittheilung. Wir haben in den Artikeln: „Griechenthum", Christenthum", „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche" die betreffenden Lehren, Mittheilungen und Gespräche von den Minäern, Minin, nach ihren verschiedenen Klassen der Hellenisten, der Judenchristen, der Zeloten, Galiläer, und der Gnostiker ausführlich behandelt und verweisen auf dieselben. Als Ergänzung gehört hierher noch der Artikel „Abtrünnige" in meinem Buche „Geist der Hagada."

P.

Pesachhagada, הגדת פסח, auch Hagada schel Pesach, הגדה של פסח, vollständig: Seder Hagada schel Pesach, סדר הגדה של פסח. Liturgisches Büchlein für die Feier der zwei ersten Pesachabende, das in seinem递ptttheile (s. weiter) eine Zusammenstellung der hagadischen Aussprüche und Exegesen (s. Agada und Exegese) über die Pentateuchabschnitte von der Erlösung und dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten,[4]) sowie von der Feier des Pesachfestes enthält; daher es den Namen: „Pesachhagada" führt. Die Abfassung desselben in seiner gegenwärtigen Gestalt hat eine ganze Geschichte zu ihrer Grundlage und gehört nach den Theilen dieser Schrift verschiedenen Zeiten an. Wir unterscheiden drei Theile in derselben, von denen gehört: der erste von מה נשתנה bis גאל ישראל nebst den darauf folgenden Hallelpsalmen und dem Nischmathgebet der talmudischen Epoche (etwa vom 2. bis 6. Jahrh.); der zweite, der uneigentliche Theil, bestehend aus den Sabbatgebetstücken: a. האל בתעצומות u. b. ישתבח; ferner aus den Pesachpijutim: 1. ויהי בחצי הלילה ובכן; 2. אומץ גבורותיך und 3. ואמרתם זבח פסח, der gäonisch-rabbinischen Zeit (vom 7. bis 12. Jahrh.) und der dritte mit den Schlußliedern: α. כי לו נאה; β. אדיר הוא יבנה ביתו; γ. אחד מי יודע und δ. חד גדיא dem 14. und 15. Jahrhundert an. Im ersten Theil haben wir die Angaben des Ritus und die Besprechung des Erlösungs- und Auszugswerkes u. a m. nach dem Schriftthum der Bibel, der Mischna und der beiden Talmude (s. Talmud); in dem zweiten sind die Dankeserhebungen für die sich in der jüdischen Geschichte offenbarenden Hoffnungen Israels und in dem dritten finden in Bezug darauf: Gott, der Gottestempel und Israel in mehreren Dichtungen ihre Verherrlichung. Nach diesen ist der erste Theil die eigentliche Hagada; der

---

[1]) Ps. 14. Berachoth S. 12β. [2]) Aboda sara S. 17α. [3]) Sanhedrin S. 38. אן נטה לבך.
[4]) 1. Siehe: „Auszug Isr. aus Aegypten."

zweite die uneigentliche, später hinzugefügte, und der dritte hat die letzten Beigaben für dieselbe. Als Einleitung zur ganzen Feier ist zu Anfang das Stück: כהא לחמא aus der gäonäischen Zeit.[1]) Bevor wir eingehend einzeln die Stücke besprechen und das Nähere über die Tendenz dieses Büchleins angeben, wollen wir Einiges über die Bedeutung und die Geschichte der Feier der ersten Pesachabende vorausschicken. Zum Andenken des Auszuges und der Erlösung aus Aegypten wurden die Darbringung des Passahopfers (s. d. A.) an dem ersten Abend des Pesachfestes (s. d. A.) und die Erzählung der Geschichte des Auszuges angeordnet. Letztere war nicht blos für den Abend des Passahfestes geboten, sondern sollte bei jeder passenden Gelegenheit täglich wiederholt werden.[2]) Wir bitten Ausführliches darüber in dem Artikel „Auszug aus Aegypten" nachzulesen. Der Hauptgegenstand zur Feier des ersten Pesachabends war das Passahopfer. Erst nach der Zerstörung des Tempels und nach dem Aufhören des Opferkultus bildete die Erzählung des Auszuges aus Aegypten den Hauptbestandtheil der Feier. In den Schulen wurde darüber lange disputirt, ob die Pflicht zur Erzählung des Auszuges aus Aegypten sich auch auf die Nachtzeit erstrecke. Erst Ben Soma wird als der Lehrer gefeiert, der den Schriftbeweis hierzu zu liefern verstanden hat, sodaß R. Eleasar ben Asarja erstaunt ausrief: „Ich bin fast siebzig Jahre, es konnte mir nicht gelingen, nachzuweisen, daß man auch des Nachts zur Erzählung der Erlösung aus Aegypten verpflichtet sei, bis Ben Soma (s. d. A.) dies aus der Schrift herzuleiten verstand."[3]) Die Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten wurde nun die Trostquelle für das jüdische Volk, nachdem seine nationale Freiheit und Selbständigkeit durch Roms Übermacht vernichtet wurde; ein beliebtes Thema der Volkslehrer für die verheißene Wiedererhebung und Wiederaufrichtung. „Als Israel aus Aegypten erlöst wurde, lehrte R. Elieser, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit und der abgelaufenen Leidenszeit, so wird auch uns die Erlösung werden."[4]) So innig wurden diese Pesachabende im Familienkreise durch derartige Erzählungen und Vorführung von Erlösungshoffnungen gefeiert, daß man sich gar nicht von dieser Feier trennen mochte, und die Feiernden an den bereits angebrochenen Morgen erinnert werden mußten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba und R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Unsere Lehrer, die Zeit zur Verrichtung des Schemagebetes (s. d. A.) ist schon da![5]) Aehnliches weiß man von R. Gamliel II. anzugeben, der in Lod im Hause des Baithos mit den Gelehrten ebenfalls in solcher Feier die ganze Nacht verbrachte, worauf sie am Morgen das Lehrhaus aufsuchten.[6]) Vielleicht war auch dies für sie ein Trostbild, daß nach überstandener Nacht des Exils der Morgen der Erlösung anbrechen werde, oder daß sie in der Nacht des Exils so lange von der Erlösung sprechen wollen, bis der verheißene Freiheitsmorgen da ist. Zu den andern Gegenständen der Feier gehörten: die Mazzoth, die bittern Kräuter, die vier Becher Wein für jeden Tischgenossen, ein gebratenes Knochenfleisch; ein halbgebratenes Ei, Salzwasser, Gemisch von gestoßenen Früchten, chroseth, u. a. m. Die Mazzoth und die bitteren Kräuter werden im 2. M. 12. 8. als Zuthaten des Passahopfers genannt, die nun auch ohne dasselbe genossen werden, und die bittern Tage der Israeliten in Aegypten symbolisiren sollen. Die vier Weinkelche deuten auf vier Heilskelche gegen die vier Strafkelche für die heidnischen Völker, ferner auf die vier Erlösungsverheißungen; auf die vier Reiche.[7]) Anders heißt es darüber in der Tosephta: „Es ist geboten, am Passahfest seine Kinder und seine

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe die Artikel: „Passahopfer" und „Passahfest." [3]) Berachoth, S. 12a. [4]) Midrasch rabba, 5. M. Abschn. 2. [5]) In der Pesachhagada. [6]) Tosephta Pesachim gegen Ende. [7]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 88; Midrasch Schocher tob zu Ps. 75; ebenso in Jeruschalmi zu ערבי פסחים.

Hausleute zu erfreuen. Wodurch? Durch Wein, denn es heißt: „Wein erfreut des Menschen Herz".[1]) Das gebratene Knochenfleisch soll an das gebratene Passahopfer erinnern, das gebratene Ei vertritt das Festopfer קרבן חגיגה, das Gemisch der gestoßenen Früchte חרוסת verbildlichte den Lehm, aus dem die Israeliten die Ziegel anfertigten. In der talmudischen Zeit war diese Festfeier: „Vor jedem war ein Tisch mit Mazzoth, bittern Kräutern, Wein, gebratenem Knochenfleisch u. a. m. gedeckt. Der würdigste der Hausgesellschaft trug hagadische Auslegungen der Bibelstellen von der Erlösung aus Aegypten, Babylon, Persien und Rom vor und sprach das Hallelgebet.[2]) Um die Aufmerksamkeit der Kinder auf diese Erzählungen zu erhalten, wurden ihnen Früchte vertheilt u. a. m., worauf sie Fragen über den Grund dieser Feier richteten." Diese Vorträge der hagadischen Erklärungen der betreffenden Bibelstellen, der Hallelpsalmen und alles Andern, das diesem folgte und zur Feier dieser Pesachabende gehörte, wurde später aufgezeichnet und in eine Schrift zusammen getragen, um jedem Familienvater, wenn er auch nicht zum Gelehrtenstande gehörte, die Abhaltung dieser Feier zu ermöglichen. So wurde diese Schrift unter dem Namen „Hagada von Pesach" verbreitet und war gewiß in jedem Familienhaus heimisch. Allmählich fügte man Mehreres hinzu bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt. Die letzten Zusätze gehören, wie schon oben bemerkt, dem 15. Jahrh. an. Wir kommen jetzt zur Besprechung der einzelnen Stücke. a. Das die Feier einleitende הא לחמא,[3]) mit seinem schönen Rufe: „Wer da hungert, komme und esse mit; wer dürftig ist, trete ein und feiere mit das Passahfest u. s. w" gehört der gäonäischen Zeit (gegen das 8. Jahrh.) an.[4]) b. Das מה נשתנה enthält die Frage, die gewöhnlich der Sohn oder der jüngste Tischgenosse an den Vortragenden richtet, um die Erzählung von dem Auszuge und der Erlösung aus Aegypten als Angabe der Bedeutung dieser Feier mit ihren Förmlichkeiten hervorzurufen. Diese Art der Eröffnung der Feier durch Fragen war von jeher üblich, von der schon in der Mischna (Pesachim Absch. 10. 4.) berichtet, es sind ebenfalls dort vier Fragen, von denen nur die eine über den Genuß des Passahopfers in unserm Büchlein geändert ist, da das Passahopfer nicht mehr dargebracht wird.[5]) c. Das עבדים היינו, als Antwort auf obige Fragen, mit der die Erzählung der Geschichte der Erlösung beginnt, ist ebenfalls dem Talmud (Pesachim 116 a) entnommen und zwar nach der Angabe des Samuel, die Antwort laute nach 5. M. 6. 21. gegen die Meinung des Rabh, sie müsse mit Josua 24. 2. beginnen. Der Angabe des Letztern genügt der Verfasser später durch das Stück: מתחילה. Als Bezeichnung des Hauptinhalts dieser Antwort hat die Mischna den Ausspruch: „Man beginne mit der Erzählung von der Erniedrigung und ende mit der Lobeserhebung." d. Von dem מעשה ברבי אליעזר, welches von dem Zusammensein mehrerer Gelehrten bei dieser Feier am Pesachabend berichtet, ist ein ähnlicher Bericht in der Tosephta (Pesachim Absch. 10), nur daß dort R. Gamliel II. erst genannt wird und nicht Bne Berak, sondern Lod der Ort der Zusammenkunft ist. Wir haben hier Berichte von zwei verschiedenen Zusammenkünften, die nicht verwechselt oder gar zu vereinen sind. e. Das אמר אליעזר בן עזריה mit der Angabe der Herleitung der Pflicht, auch des Nachts von der Erlösung Israels aus Aegypten zu erzählen, befindet sich fast wörtlich an mehreren Stellen des talmudischen Schriftthums.[6]) f. Das ברוך המקום bringt die Bezeichnung für Gott

[1]) Tosephta Pesachim Absch. 10. מצוה לשמוח בניו ובני ביתו במה משמחו ביין שנ׳ יין ישמח לבב אנש. [2]) Pesachim S. 115 β אגדתא והילולא כיון דבעי למימר. [3]) Es gibt drei Lesarten: 1. in Maimon: הא לחמיא, 2 הא כלחמא u. 3. כהא לחמא Diese letzte ist unrichtig, da das darauffolgende דיאכלו nicht paßt. [4]) Vergl. Abudraham zur Stelle מה שנהגו לומר כל דכפין כך היה מנהג אבות כתב רב מתתיה. Im Talmud Babli Taanith S. 20 β wird von R. Huna erzählt, daß er beim Aufschneiden eines Brotes die Thüre öffnete und die Worte rief: „Wer dürftig ist, komme und esse mit!" ר׳ הונא כי הוה כריך רפתא דוה פתח לבביה ואמר כל מאן דצריך ליתי וליכל Dieses war jedoch nicht gerade an den Pesachabenden. [5]) Mischna Pesachim Absch. 10. 4. מתחיל בגנות ומסיים בשבח. [6]) Berachoth S. 12a. u. S. 28a.; Sifre zu ראה am Ende; Jeruschalmi Taanith Absch. 4. Mechilta zu בא Absch. 16.

durch: „der Ort", hamakom, eine Benennung, die im talmudischen Schriftthum oft vorkommt und Gottes Allgegenwart angiebt;[1]) auch die in Bezug auf die vier Schriftstellen 2. M. 12. 26; 13. 8.; 14; 5. M. 6. 20 von der Pflicht, sich der Erlösung aus Aegypten zu erinnern und sie den Kindern zu erzählen, darin vorkommenden Vorführung von vier typischen Gestalten, die vier verschiedene Geistesrichtungen repräsentiren: des Weisen, des Frevlers, des Einfältigen und des Unkundigen, ist auch dem talmudischen Schriftthume mit geringen Aenderungen entnommen; sie rühren von dem Gesetzeslehrer R. Chia im 3. Jahrhundert her.[2]) g. מתחלה. Dieses Stück ist ganz nach der Angabe des Gesetzeslehrers Rabh, von der wir oben schon gesprochen haben.[3]) h. Das Stück: צא ולמד bis אלו עשר von der Leidensgeschichte des israelit. Volkes, die mit Jakob bei Laban begonnen und in Aegypten ihre volle Gestalt erhielt, ist eine Zusammenstellung aus der Mischna Pesachim 10. 4. nach 5. M. 26. 5—7 u. Sifre zu Kithaba S. 111 mit geringen Textänderungen, möglich, daß auch ihnen schon ein Midrasch vorgelegen, aus dem sie sämmtlich, jeder nach seiner Weise, zitirt haben. Wichtig ist die Angabe der Hagada hier: אני ולא מלאך „Ich, aber kein Engel, ich aber kein Seraph", welche die Unmittelbarkeit Gottes darthut, die oft im talmudischen Schriftthum wiederholt wird.[5]) i. Der Ausspruch R. Jehudas: דצך עדש באחב als gekürzte Angabe der zehn Plagen ist vollständig im Midrasch (Rabba 2. M. Absch. 8) in dem ihm zitirten Ausspruch: „Auf dem Stab Mosis waren in gekürzter Form die zehn Plagen Aegyptens verzeichnet.[6]) k. Die hier zitirten Aussprüche von R. Jose Haglili, R. Elieser und R. Akiba befinden sich ebenfalls in der Mechilta Beschalach Absch. 6,[7]) aber in der Hagada von Maimonides sind dieselben weggelassen.[8]) Ebenso findet sich daselbst nicht das darauf folgende כמה מעלות טובות. Einzelnes davon hat Sifre zu Haasinu § 337. l. ר׳ גמליאל אומר Dieser Ausspruch R. Gamliels I. wird auch in der Mischna (Pesachim 10. 5. 6.) zitirt.[9]) Die Sitte, bei diesem Spruch Mazza und Maror in die Höhe zu heben, wird als Sitte Rabas gekannt.[10]) m. Auch das Stück: בכל דור ודור wird als Ausspruch von Raba (im 4. Jahrh.) zitirt.[11]) n. Das לפיכך finden wir ebenfalls in der Mischna (Pesachim 10, 5).[12]) o. Das הללויה mit den darauf folgenden zwei ersten Kapiteln des Hallelgebetes wird in der Mischna schon gekannt und zwar als Brauch, diese Psalmen während des Schlachtens des Passahopfers abzusingen. Derselbe wurde beibehalten. Die Absingung derselben geschah früherer Zeit an den ersten Pesachabenden in der Synagoge,[13]) aber später wurde dieselbe bei dem zweiten Weinkelch vorgenommen.[14]) p. Die Schlußbenediktion אשר גאלנו bringt auch die Mischna.[15]) q. Die andern Hallelpsalmen werden auch nach der Mischna über den vierten Weinkelch gesprochen.[16]) r. Das folgende נשמת wird nach der Erklärung des R. Jochanan als das in der Mischna erwähnte ברכת השיר, das zum vierten Weinkelch gehört, gehalten.[17]) Das ihm vorausgehende יהללוך ist nach

[1]) Siehe: „Allgegenwart Gottes". Vergl. Aboth. Absch. 2. u. 3. Midrasch rabba 1. M. Absch. 68 Jalkut zu den Psalmen § 841. [2]) Vergl. Mechilta Cap. 18. edit. Friedmann; Jeruschalmi Pesachim Absch. 10. hal. 4. Die geringen Aenderungen in unserer Pesachhagada besteht in Folgendem: Im Jeruschalmi heißt der תם nicht anders als בן טיפש und in der Mechilta wird die Antwort des Weisen durch אתה כ... gegeben; dagegen lautet sie in Jeruschalmi wie in der Pesachhagada durch אותו. Auch die Antwort an den Weisen durch: אחר הפסח אפיקומן אין מפטירין ganz nach der Mechilta weicht von der Angabe derselben im Jeruschalmi ab, wo diese Antwort dem Einfältigen, בן טיפש, gegeben wird. [3]) Pesachim S. 116 a. [4]) Vergl. die Pesikta de R. Tobia S. 83 a, wo dieser Midrasch vollständig ist. [5]) Vergl. Mechilta zu בא Absch. 7. u. Absch. 13. Siehe den Artikel „Einheit Gottes". [6]) יהודה המטה י׳ מכות חקוקות עליו נוטריקון דצך ואמר ר׳. [7]) Vergl. hierzu Jalkut 1, § 240; Tanchuma zu וארא. [8]) Siehe daselbst Ende bei Chamez u. Mazza. [9]) Vergl. Midrasch Schocher Tob Ps. 113. [10]) Pesachim S. 116 β. [11]) Das. [12]) Abweichend in einigen Lobesausdrücken ist dieser Text in der Mischna Pesachim Absch. 10 Jeruschalmi, לרומם לנצח לגדל. Auch Maimonides hat in seiner Hagada diesen Text [13]) Pesachim S. 64 a in der Mischna daselbst. Tosephta das. Absch. 4. Gemara Pesachim S. 98 a u. b. [14]) Das. [15]) Mischna Pesachim Absch. 10. 6. Ausführlicher ist diese Mischna im Jeruschalmi Pesachim 10b. [16]) Mischna Pesachim Absch. 10. 7. רביעי גומר עליו ההלל. [17]) Pesachim S. 118 a.

der Angabe des R. Jehuda das genannte ברכת השיר, das ebenfalls hier zitirt ist.[1]) Ebenso wird der Psalm הודו לה׳ כי טוב das große Hallel, um auch dieser Meinung zu genügen, abgesungen.[2]) s. Das Pijutstück: אז רוב נסים befindet sich auch unter den Pijutim zu שבת הגדול; es hat zum Anfang der Reihe nach das Alphabet und wird zu den Pijutim des R. Joseph Tob. Elem oder des R. Binjamin ben Sarach gerechnet.[3]) Dagegen wird das Pijutstück אומץ גבורותיך, das sich ebenfalls im Machsor unter den Pesachpijutim vorfindet, zu den Pijutim des R. Elasar Hakalir gerechnet.[4]) So ist die erste Beigabe unstreitbar aus dem 15. Jahrh., dagegen gehört das Zweite dem 9. Jahrh. an. t. Das Lied: כי לא נאה „denn ihm (Gott) ziemt das Lob, ihm gebührt die Lobeserhebung!" hat zu seiner Unterlage die Midraschbetrachtung über לך יום אפלך לילה (Psalm 74, 16) nämlich היום מקולם ולך הלילה מקולם mit Hinzufügung: „Wie der Tag in deiner Gewalt ist, so auch die Nacht; da du uns Wunder erweisest des Tages, ist es dein Tag, und so du uns Wunder thust des Nachts, ist es deine Nacht. Erzeigst du uns Wunder am Tage, stimmen wir dir Lieder am Tage an; lässest du uns Wunder schauen des Nachts, ertönt dir unser Lied des Nachts (Jesaia 30).[5]) Im Ganzen gehört hierher auch der Psalmvers Ps. 65, 2, לך דומיה תהלה „Dein Lob ist unser Schweigen"; ebenso Ps. 89, 12, „Dein ist der Himmel, dein die Erde" לך שמים אף לך ארץ. Man vermuthet, daß nach jedem לך einige Punkte standen, welche gewisse Lobesworte andeuteten, die dann später weggelassen wurden; daher die vielen לך nach einander in diesem Liede. Der Autor dieses Liedes ist unbekannt. u. Das Stück הסל סדור macht weiter keine Schwierigkeit; es gehört ebenfalls zu den Pesachpijutim des R. Joseph Tob Elem und befindet sich im Machsor zu שבת הגדול. Die andern Lieder: אדיר הוא; אחד מי יודע und חד גדיא befinden sich in dem Machsor von Avignon und gehören dem 14. und 15. Jahrh. an.[6]) Mehreres siehe: „Auszug Israels aus Aegypten", "Passahopfer" und „Passahfest".

Pesikta, פסיקתא, Midrasch für ausgewählte Bibelabschnitte, die an gewissen Sabbaten und Festen zur Vorlesung in der Synagoge kommen.[7]) Das Schriftthum des Midrasch hat drei Midraschim unter diesem Namen: 1. Pesikta de R.

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. nach R. Jehuda. Mehreres siehe den Artikel: „Hallel". [3]) Vergl. Landshut עמודי העבודה S. 35 N. 52 und 53 und sein מגיד מראשית S. XVIII. [4]) Das. [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 6. [6]) Vergl Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 128 und Zeitung des Judenthums III S. 469. Nach Daniel Sanders in Busch, Wiener Jahrbuch 1847 und 1848 S. 267–68 giebt es viele dem Chad Gadja ähnliche Lieder im Neugriechischen; auch in deutscher Sprache sind ähnliche Poesien Siehe noch Frankels Monatsschrift 1853 S. 319 bis 320. Wir können nicht umhin, hier noch eine ältere Erklärung des letzten Liedes „Chad Gadja", Ein Zieklein, aufzunehmen. Nach derselben deuten חד גדיא, ein Zieklein, auf Israel im Exile; בתרי זוזי, um zwei Pfenniglein, die zwei den Israeliten in Aegypten vor der Erlösung zur Ausübung befohlenen zwei Gebote: des Passahopfers und der Beschneidung; שונרא auf Nebukadnezar, der Israel ins Exil brachte; כלבא auf Persien, das das babyl. Reich gestürzt hat; חוטרא das macedonisch-griechische Reich unter Alexander d. Gr., welches das persische Reich besiegt hatte; נורא auf Rom, den Zerstörer der nach Alexander d. Gr. gegründeten Ptolem. und Seleucid. Reiche und Eroberer Aegyptens, Syriens und Palästinas; מיא, das Wasser auf das Türkisch-Arabische Reich, den Eroberer Konstantinopels und den Zerstörer des Oströmischen Reiches; תורא, der Ochs, auf den Messias Sohn Joseph (s. d. A.), den künftigen, von Gott bestimmten Zerstörer der römischen Herrschaft; השוחט Kriegsschaaren der Völker im Kriege gegen den Messias Sohn Joseph, in dem dieser umkommt; מלאך המות, der Todesengel, deutet auf die am Ende des Krieges bestimmte Seuche, welche die Kriegsschaaren vernichtet; הקדוש ברוך הוא auf die endliche Offenbarung Gottes zum Weltgericht. [7]) Ueber die Bedeutung des Wortes פסיקתא sind die Angaben der Gelehrten verschieden. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 192 erklärt dasselbe nach seinem Stamme פסק, aufhören, schließen, abschneiden, gleichbedeutend mit פרשה „Abschnitt", „Sektion", verwandt mit פסוק und פסקא; dagegen glaubt Rappaport, Erech Milin S. 170 diesen Ausdruck im Sinne von „schließen", „scheiden", also Schlußreden, Abschiedsreden erklären zu müssen. Pesikta wäre demnach der Midraschvortrag über den Schlußabschnitt der Vorlesung in der Synagoge. Herr S. Buber in der Pesikta de R. Kehane S. 1 stimmt Letzterm bei. Aber die Pesikta erstreckt sich ja nicht auf sämmtliche Schlußabschnitte, Haftaroth, dieser Midrasch hat sogar mehrere Anfangsabschnitte als z. B. ויהי בשלח u. a. m. zu seinem Thema; hiezu kommt, daß dieser Midrasch auch mit der Benennung פרשה oft zitirt wird (Zunz G. V. S. 193); ich schließe mich daher der Erklärung von Zunz an.

Kehana; 2. Pesikta Rabbathi und 3. Pesikta Sutarthi oder Midrasch Lekach Tob. Wir versuchen dieselben einzeln zu besprechen. I. Pesikta de R. Kehana, פסיקתא דרב כהנא[1]), auch nur: Pesikta פסיקתא[2]), sonst auch: Pesikta Sutta, פסיקתא זוטא[3]). Der erste Name rührt von dem Anfang des ersten Vortrages zu den 12 Haftoras, der: „Es eröffnete R. Abba bar Kehana den Vortrag". Der zweite ist zum Unterschiede von einer größern Midraschschrift desselben Namens, der schon oben genannten: „Pesikta Rabbathi", Große Pesikta. Wir haben in derselben eine Sammlung von agadischen Vorträgen zu den Abschnitten aus dem Pentateuch zu sämmtlichen Festen, auch zum Neumondstag und Chanukafest, sowie zu den vier dem Pesachfeste vorausgehenden Sabbaten, ארבע פרשיות, ferner zu den zwölf Prophetenstücken, Haftaroth, der zehn Sabbate vor dem Neujahrsfest und zwei für den Bußsabbat zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungsfest. Jeder Vortrag bildet eine Piska und ist ein abgeschlossenes Ganze. Derselbe bespricht das Hauptthema, zieht verwandte Materien zur ausführlichen Behandlung herbei und redet alsdann am liebsten von den Vorzügen Israels und dessen Hoffnungen und Erwartungen. So hat unsere Pesikta in der Ausgabe von S. Buber 31 solche Vorträge, Piskas, von denen sind der erste über die Vorlesung von 4 M. 7, 1. ויהי ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der zweite über 2 M. 30, 12., כי תשא, die Vorlesung zum ersten Sabbat der vier Sabbate vor Pesach, פרשת שקלים; der dritte über 5. M. 25, 17., פ' זכור, die Vorlesung zum zweiten dieser Sabbate; der vierte über 4 M. 19, 2. פ' פרה, die Vorlesung zum dritten dieser Sabbate; der fünfte über 2 M. 12, 2. פ' החדש, die Vorlesung zum vierten dieser Sabbate; der sechste über den Neumondsabschnitt 4. M. 28 2. את קרבני לחמי, der siebente über 2. M. 12. 29, den Abschnitt zum Pesachfeste, ויהי בחצי הלילה; der achte über 3. M. 23, 10. פ' העומר zum zweiten Tag des Pesachfestes; der neunte über 3. M 22, 27 ebenfalls eine Pesachfestvorlesung, שור או כשב; der zehnte über 2. M. 13. 14. ויהי בשלח zum siebenten Pesachtage; der elfte über 5. M. 14, 22. עשר תעשר zum letzten Pesachtag; der zwölfte über 2. M. 19, 1. בחדש השלישי zum Schabuothfest; der dreizehnte über Jeremia 1, 1, דברי ירמיהו die Haftara (s. d. A.) des ersten der drei Sabbate vor dem 9. ab; der vierzehnte über Jeremia 2, 5. שמעו die Haftara des zweiten derselben; der fünfzehnte über Jesaia 1, 21. איכה היתה לזונה aus der Haftara des dritten derselben; der sechszehnte über Jesaia 40, 1. die Haftara zum Trostsabbat נחמו נחמו עמי; der siebzehnte über Jesaia 49, 14, die Haftara ותאמר ציון zum folgenden Sabbat; der achtzehnte über Jesaia 54, 11, die Haftara עניה סוערה zum dritten Sabbat dieser Trostsabbate; der neunzehnte über Jes. 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם zum vierten dieser Sabbate; der zwanzigste über Jesaia 54, 1, die Haftara רני עקרה zum fünften dieser Sabbate; der einundzwanzigste über Jesaia 60, 61. קומי אורי zum sechsten Sabbat derselben Reihe; der zweiundzwanzigste über Jesaia 61, 10, die Haftara שוש אשיש zum siebenten und letzten dieser Trostsabbate; der dreiundzwanzigste über 3. M. 23, 54, den Abschnitt בחדש השביעי zum Neujahrsfest; der vierundzwanzigste über Jesaia 55, 6, die Haftara דרשו zum Bußsabbat; der 25. über Hosea 14, 2, die Haftara שובה zum Bußsabbat; der 26. über Hiob 17, 9. ויאחז צדיק zu den Bußtagen vor dem Versöhnungstag; der 27. über 3. M. 16, 1, den Vorlesungsabschnitt אחרי מות zum Versöhnungstag; der 28. über 3. M. 23, 40, den Vorlesungsabschnitt ולקחתם לכם zum Laubhüttenfest; der 29. ebenfalls ein Vortrag, פסקא zu demselben Feste; der 30. über 4. M 28, 38, den Vorlesungsabschnitt ביום השמיני zum achten Tag dieses Festes, des Schlußfestes in zwei Relationen; der 31. über 5. M. 33, 1, den Vorlesungsabschnit וזאת הברכה zum Gesetzesfreudenfest, שמחת תורה. Die in diesen Vorträgen zusammengestellten Agadas gehören nach Sprache und Form zu den ältesten. Der Vortrag beginnt

---

[1]) So zum großen Theil. Vergl. Buber S. 1 in der Vorrede. [2]) So nach Raschi zu Ps. 30, 12. [3]) פתח ר' אבא בר כהנא.

mit einem oder mehreren (vier) Einleitungen, von denen man zur Erklärung der einzelnen Verse des betreffenden Pentateuch- oder Prophetenstückes übergeht. Den Uebergang bilden noch mehrere bald kürzere, bald längere Sätze, gewöhnlich mit der Formel: מה כתיב למעלה מן הענין. Der Schluß besteht aus Bibelversen von den Erlösungsverheißungen des Propheten. Die Einleitungsformel sind die Worte: פתח „R. begann, eröffnete seinen Vortrag, oder זהו שאמר הכתוב „Das ist, was der Schriftvers sagt", auch כתיב. „In der heiligen Schrift steht geschrieben". Die Quellen oder Schriften, aus denen der Verfasser diese Sammlung von Lehren und Aussprüchen zusammenstellte, waren der Talmud Jeruschalmi, der Midrasch Rabba zum 1. und 3. B. Mosis. Wir finden hier diese Auszüge ziemlich umgearbeitet, oft gekürzt, auch durch Zusätze vermehrt.[1]) Nicht desto weniger wurde diese Pesikta die Quelle für jüngere Midraschim, die aus ihr geschöpft haben. Es gehören hierher: Der Midrasch Tanchuma,[2]) auch Midrasch Rabba zu 2. B. Mosis (Absch. 11),[3]), zum Hohenlied, zu den Klageliedern und zum Buche Koheleth,[4]) u. a. m. Vom 7—10. Jahrh. wurde aus dieser Schrift zitirt von den Gäonen: Saadja, Hai, Samuel Sohn Chofni u. a. m.[5]) An unzähligen Stellen wird diese Pesikta von R. Nathan in seinem Aruch benutzt.[6]) Fragen wir nach der Abfassungszeit dieser Midraschschrift, so wird von der einen Seite dieselbe in die Zeit der Abfassung des Talmuds, also gegen Ende des 5. Jahrh. n. gesetzt.[7]) Der Beweis dazu ist in der Stelle Sabbath S. 152a, welche erzählt: „Rabh Kehana hat vor Rabh (s. d. A.) die Abschnitte der Sidra (der betreffenden Agadoth zu denselben) geordnet." Es soll dies derselbe Rabh Kehana sein, nach dem unsere Pesikta genannt wird und der deren Abfasser sei. Mit Recht wird dagegen von der andern Seite auf die in dieser Pesikta genannten Lehrer, die viel jünger sind und dem 6. Jahrh. angehören, hingewiesen und behauptet, daß sie nicht vor dem 7. Jahrh. abgefaßt werden konnte.[8]) Doch wird auch von dieser Seite zugegeben, daß uns in dieser Schrift meist palästiniensische Agadoth gegeben werden, die wahrscheinlich zur Kenntniß für die Juden in Babylonien gesammelt wurden. Der Name „Kehana" ist unterschoben; es geschah nicht selten, daß man Schriften nach berühmten Männern nannte. Zum Schluß gedenken wir dankbar der Verdienste des H. Salomon Buber in Lemberg, der diese Pesikta zum ersten Mal nach drei Handschriften und mit Vergleichung ihres Textes mit den in den andern Schriften zerstreuten Zitaten aus derselben mit einem gründlichen Kommentar nebst Vorrede herausgab. II. Pesikta Rabbathi, פסיקתא רבתי, große Pesikta. So genannt, wie wir schon oben angegeben, zum Unterschiede von der obigen Pesikta, die viel kleiner ist und weniger Vorträge enthält. Auch diese Schrift ist eine Sammlung von agadischen Vorträgen über die Bibelabschnitte, die an Festtagen und besondern Sabbaten in der Synagoge vorgelesen werden. Es sind 55 Vorträge, die in dieser Pesikta (herausgegeben von M. Friedmann) ihre Zusammenstellung gefunden. Von diesen ist der erste über Jesaia 66, 23, aus der Haftara והיה מדי חדש בחדשו für den Neumondstag; der zweite über Ps. 30, 1, שיר חנוכת הבית zum Chanukafest; der dritte über 4. M. 7, 54. ביום השמיני zu eben demselben Fest; der vierte über 1. K. 18, 31, die Haftara ויקח אליהו zur Sidra פנחס; der fünfte über 4. M. 7, 1, das Vorlesungsstück ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der sechste über 1. K. 7, 51, die Haftara ותשלם כל המלאכה, ebenfalls zum Sabbatchanukafest; der siebente über 4. M. 7, 12, den Vorlesungsabschnitt ויהי המקריב zum Chanukafest; der achte über Zephania 1, 12, ebenfalls eine Sabbatchanukahaftara, והיה בעת ההיא, nach älterm Ritus;

---

[1]) Siehe die Beispiele hierzu bei Weiss III, S. 281 und 282, auch 279. [2])Die Stellen sind gesammelt in Graetz Monatsschrift 1879 S. 102 von Dr. Theodor. Die Stelle ist besonders in Tanchuma zu האזינו merkwürdig: אדם נמשל ליב מילות. [3]) Aus Pesikta ותשלם כל המלאכה. Mehr Stellen hat zusammengestellt Sal. Buber in seiner Pesikta de R Kehane Vorrede S. XXXVIII. [4]) Das. sind die betreffenden Stellen. [5]) Buber S. XI. [6]) Das. [7]) Buber S. IV. [8]) Weiss III S. 277–8.

der 9. über Ps. 61, 1—3, ein Chanukapsalm zur Einschaltung in das Tischgebet, בעטוף לבי אליך אקרא[1]) der 10. über 2. M. 30, 12, den Vorlesungsabschnitt כי תשא zum ersten der vier Sabbate vor dem Pesachfest; der 11. über 1. K. 4, 20, יהודה וישראל רבים כחול, eine Haftara zu Sabbatchanuka nach älterem Ritus; der 12. über 5. M. 25, 17, den Vorlesungsabschnitt זכור zum zweiten Vorbereitungssabbat vor Pesach; der 13. über Richter 5, 14, eine ältere Haftara מני אפרים zu eben demselben Sabbat; der 14. über 4. M. 19, 2, den Vorlesungsabschnitt, זאת חוקת התורה zum dritten Vorbereitungssabbat (Para); der 15. über 2. M. 12, 2, den Vorlesungsabschnitt zum vierten Vorbereitungssabbat, (פ החדש); der 16. über 4. M. 28, 2, den Vorlesungsabschnitt zum Neumondstag את קרבני לחמי; der 17. über 2. M. 12, 29, den Vorlesungsabschnitt ויהי בחצי הלילה des Pesachfestes nach älterm Ritus; der 18. über 3. M. 23, 10, den Vorlesungsabschnitt zum zweiten Pesachtag; der 19. über 2. M. 13, 17, ויהי בשלח zum siebenten Pesachtag; der 20. über 2. M. 20, die Zehngebote, Vorlesungsabschnitt zum Schebuothfest; der 21. ebenfalls über die Zehngebote; der 22. nochmals über diesen Abschnitt; der 23. über das 4. Gebot, das Sabbatgebot; der 24. über das 5, 6, 7, 8, 9, und 10. Gebot, das der Elternverehrung und das Verbot des Mordes, des Ehebruchs, des Diebstahls, des falschen Zeugnisses und des Gelüstens; das 25. über 5. M. 14, 22, den Vorlesungsabschnitt עשר תעשר zum zweiten Tag des Schabuothfestes; der 26. über Jeremia 1, die Haftara דברי ירמיהו zum 1. der drei Sabbate vor dem 9. Ab. mit einer schönen Einleitung über Ezechel 31, 34; der 27. über Jeremia 2 4, die Haftara, שמעו, zum zweiten dieser Sabbate; der 28. über Ps. 137, 1 und 2, על נהרות בבל zum 9. Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems; der 29. über Klagelieder 1, 2, בכה תבכה, die zur Liturgie des 9. Abs gehören; der 30. über Jesaia 40, 1, die Haftara נחמו נחמו zum Trostsabbat, dem ersten der sieben Trostsabbate, der 31. über Jesaia 49, 14, die Haftara, ותאמר ציון, als zweite Trostverheißung für den folgenden Sabbat; der 32. über Jesaia 54 11, die Haftara, עניה סוערה, eine Trostverheißung für den 3. Sabbat derselben; der 33. über Jesaia 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם für den 4. Sabbat derselben; der 34 über Sacharia 9, 9, die Haftara גילי מאד mit der 5. Trostverheißung für den 5. Sabbat derselben nach älterm Ritus,[2]); der 35. über Sacharia 2, 10, die Haftara רני עקרה als die sechste Trostverheißung für den sechsten Sabbat derselben,[3]); der 36 über Jesaia 60, 1, 2, die Haftara קומי אורי als die siebente Trostverheißung für den siebenten dieser Sabbate,[4]); der 37. über Jesaia 61, 10, die Haftara שוש אשיש ist hier für den Sabaat vor dem Neujahrsfest, dagegen ist sie in unserm Ritus die des siebenten Trostessabbats; der 38. und 39 über den Neujahrspsalm 81, 1, und 2, der vor dem Schofarblasen vorgetragen wird; der 40. über 3. M. 23, 24, den Neujahrsvorleseabschnitt, בחודש השביעי; der 41. über Joel 2, 3 die Haftara zum Neujahrsfest תקעו שופר בציון nach altem Ritus,[5]); der 42 über 1. M. 21, 1, den Vorleseabschnitt ebenfalls zu diesem Feste, וה פקד את שרה; der 43. über 1. S. 2, 21 ebenfalls eine Neujahrshaftara, כי פקד ה את חנה; der 44. über Hosea 14, 2 die Haftara שובה für den Bußsabbat; der 45. über Ps. 32, 1. 2. אשרי נשוי פשע ein Bußpsalm für den Versöhnungstag nach altem Ritus; der 46 über 1. S. 1, 5, ein Nachtrag zum Vortrage der Neujahrshaftara oben; der 47. über 3. M. 16, 1. den Vorleseabschnitt, אחרי מות zum Versöhnungstag. Es schließen sich diesen noch Nachträge an von Vorträgen über: 1. über 3. M. 22, 16. שור או כשב; 2. über 2. M. 12, 29. ויהי בחצי הלילה; 3. über Hosea 11, 2 שובה und 4. M. 29. 35. ביום השמיני עצרת. Die in diesen Vorträgen vorgebrachten Agadas sind aus den beiden Talmuden, dem Midrasch Rabba zum 1. und 3 B.

[1]) Nach Jerusch. Berachoth S. Absch. 3. [2]) Abweichend hiervon ist unser Ritus, wo die Haftara רני עקרה ist. [3]) Ebenfalls nach älterm Ritus, abweichend ist unser Ritus, wo Jesaia 60, 1 und 2 קומי אורי die sechste Trostverheißung ist. [4]) Wieder abweichend von unserm Ritus, wo Jesaia 61, 10. die siebente Trostverheißung für den siebenten Sabbat ist. [5]) Gegen unsern Ritus, siehe „Haftara“.

M., sowie von dem zu den Klgld. und dem zum Hohld., aber besonders aus dem Tanchuma, Jelamdenu und der oben genannten Pesikta. Dieselben kennzeichnen sich durch die Einleitungsformel ילמדנו רבינו und פתח ר תנחומא, sowie daß dieselben mit der Erörterung einer Halacha beginnen, sonst sind ganze Stücke wörtlich denen unserer Pesikta ähnlich.[1]) Sehen wir uns prüfend diese Zusammenstellung von Vorträgen an, so ergiebt sich, daß sie nicht mehr in ihrer Urgestalt sind, sondern durch Zusätze, Kürzungen und durch theilweise Umarbeitungen viele Umgestaltungen von späterer Hand erfahren haben. Im Ganzen erkennen wir in derselben eine Sammlung von palästiniensischen Agadas. Was uns hier noch interessirt, ist die Angabe der Abfassungszeit dieser Pesikta. Im Anfange der Pesikta II lesen wir die Notiz, daß 777 Jahre seit der Zerstörung des Tempels verstrichen sind; die Pesikta könnte nach derselben erst tief im 9. Jahrh. abgefaßt worden sein. Dagegen streitet das Faktum, daß der Verfasser der Scheelthos, R. Acha und Schabcha, der um 750 gelebt, diese Pesikta schon gekannt hat; ferner daß zahlreiche griechische und lateinische Wörter, sowie Deutungen hebr. Wörter nach dem Griechischen darin vorkommen, was auf eine ältere Zeit vor der Invasion von Muhamed hinweist, da nach derselben das Arabische das Griechische verdrängt hatte. Obiges Datum muß daher ein späteres Einschiebsel von unkundiger Hand sein. Von besonderm Interesse sind einzelne Vorträge, als die zu קומי אנכי u. a. m. für die mystische Ausbildung der Messiaslehren u. a. m. von der Eschatologie. Eine schöne und correkte Ausgabe dieser Pesikta ist die von dem Lektor M. Friedmann, Wien 1880. III. **Pesikta Sutarthi**, פסיקתא זוטרתי, oder Midrasch Lekach Tob, מדרש לקח טוב, auch nur, Lekach Tob, לקח טוב. Midraschwerk, ein traditioneller exegetischer Kommentar zum Pentateuch und zu den 5 Megilloth (Ester, Hoheslied, Ruth, Klagelieder und Koheleth), von dem nur der zum 3., 4. und 5. B. des Pentateuchs gedruckt wurde,[2]) bis erst in neuester Zeit auch der zum 1. und 2. B. des Pentateuch von Salomon Buber (Wilna 1880) mit einem Kommentar nebst einer trefflichen Vorrede herausgegeben wurde, dagegen liegt der zu den 5 Megilloth als Manuskript in den Bibliotheken.[3]) Von seinen zwei Namen ist der erste irrthümlich ihm beigelegt, der zweite jedoch richtig nach dem hebr. Worte „Lekach", לקח, in Spr. Sal. 4, 2 כי לקח טוב נתתי, mit dem diese Schrift ihren Kommentar eröffnet, von dem das Wort „Tob" טוב den Namen des Verfassers (siehe weiter) „Tobia" טוביה, andeuten soll. Das Buch liefert einen traditionellen Kommentar nach der agadischen Exegese (s. d. A.) in dem Talmud Babli, Mechilta, Sifra, Sifre u. a. m., wobei er sich auch bemüht, den Vers nach seinem einfachen Wortsinn etymologisch grammatikalisch zu erklären und dieser Erklärungsweise oft den Vorzug einräumt.[4]) Die Abfassung desselben war vielleicht gegen die Bibelexegesen der Karäer gerichtet, denen gegenüber er behauptet: „Wer den Schriftvers nach seinem einfachen Wortsinn erklärt, von dem heißt es: „Der Thor wandelt im Finstern".[5]) Dieser Kommentar ist heute noch von Wichtigkeit. In demselben werden sämmtliche Stellen des talmudischen Schriftthums, die in aramäischer Sprache sind, hebräisch wieder gegeben,[6]) ebenso werden die fremdsprachlichen Ausdrücke derselben ins Hebräische übersetzt.[7]) Zur genauern Angabe der einzelnen Gesetze werden die halachischen Bestimmungen nach den Schriften der Gäonen mit angeführt,[8]) und bei Zitirungen von agadischen Sprüchen werden dieselben erklärt.[9]) Die darin niedergelegten grammatikalischen und lexicalischen Kenntnisse sind nicht gering und haben ihren geschicht-

---

[1]) Siehe darüber S. Buber Einleitung zur Pesikta de R. Kehane S. V. [2]) Zuerst in Venedig 1546. [3]) In den Bibliotheken zu Parma und Oxford, Catal. Uri 124. [4]) So zu 1. M. 28, 11; 31, 14; 4. M. 55, 72 u. a. m., vergl. diese Stellen in Bubers Vorrede zu dieser Pesikta S. ט. Zeichen ז. [5]) So zu 1. M. 34. 26; Mehreres in Bubers Vorrede S. 34, Zeichen יי, wo die polemischen Stellen gegen die Karäer zusammengestellt sind. [6]) Diese Stellen sind gesammelt bei Buber S. יי. [7]) Daselbst. [8]) Daselbst, S. 28, ד und S. ט. [9]) Daselbst und Zeichen ה.

lichen Werth.[1]) Wichtig sind daselbst die Erklärungen der Anthropomorphismen in der Bibel und im talmudischen Schriftthum, wobei sie der rationellen Richtung gegen die mystische Auffassung folgt.[2]) Ebenso findet der Geschichtsforscher manche Ausbeute in dieser Schrift; sie berichtet von den Märtyrern in Mainz,[3]) und der andern Gemeinden Deutschlands,[4]) sowie von den Kreuzzügen und den Kreuzzüglern im Allgemeinen.[5]) Der Verfasser dieser Schrift war angeblich ein Deutscher, Namens R. Tobia ben Elieser aus Mainz, wie er sich selbst an mehreren Stellen nennt,[6]) der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. bis in die erste Hälfte des 12. Jahrh. lebte. Er wohnte zuletzt in Kastori, Südbulgarien, und war der griechischen Sprache mächtig.[7]) Sein Werk hat er 1097 geschrieben und bis 1108 umgearbeitet.[8])

Pirke de R. Elieser, פרקי דר' אליעזר, Abschnitte des R. Elieser; auch: Baraitha de R. Elieser, ברייתא דר' אליעזר oder: Hagada de R. Elieser, הגדה דר' אליעזר.[9]) Midraschschrift agadischen Inhalts von 54 Kapiteln über die Schöpfungsgeschichte und die Entwicklung des Menschengeschlechts mit dem Uebergang zur Geschichte des israelitischen Volkes. Der Name Pirke de R. Elieser, der diese Abschnitte dem Gesetzeslehrer R. Elieser ben Hyrkanos zuschreibt, (in der letzten Hälfte des 1. Jahrh.) ist uneigentlich und rührt irrthümlich von den ersten Kapiteln her, die von diesem Gesetzeslehrer sprechen.[10]) Von den 54 Kapiteln dieser Schrift bringen Kap. 1 und 2 das Biographischische des angeblichen Verfassers R. Elieser, von seinen Studien, seinen Kenntnissen und seinem Ruhme, gleichsam die Einleitung; K. 3—11 über die Schöpfungstage und ihre Werke; K. 12—21 von der Schöpfung des Menschen; K. 22 und 23 von dessen Nachkommen; K. 24 und 25 von Noa, dessen Söhnen und weiteren Nachkommen; K. 26—31 von Abraham; K. 32—35 von Isaak; K. 36—37 von Jakob; K. 38—39 von Joseph und den Israeliten; K. 40 von Moses; K. 41 von der Offenbarung; K. 42—43 von dem Auszuge; K. 44 von Amalek; K. 45—46 von der Anfertigung des goldenen Kalbes; K. 47 über Pinchas; K. 48 die Erlösung Israels aus Aegypten; K. 49—50 die Geschichte Hamans; K. 51 die zukünftige Erlösung; K. 52 von sieben göttlichen Wundern; K. 53 von dem Zuge der Israeliten durch die Wüste und K. 54 über Mirjams Strafe. Wir sehen aus diesen Angaben, daß eine Verschiebung der Kapiteln stattgefunden; daher die nicht zusammenhängende Aufeinanderfolge des geschichtlichen Inhalts derselben, der hier besprochen wird. Auch ist das plötzliche Abbrechen bei der Geschichte Mirjams auffallend, das auf die Annahme noch fehlender Kapitel führt, sodaß diese Schrift nicht mehr vollständig vorhanden sei. Neben dem angegebenen Hauptinhalt finden wir hier Abhandlungen über die Kalenderberechnung und das Kalenderwesen überhaupt in den Kap. 6. 7 und 8 nach älteren Quellen, nicht unwahrscheinlich aus dem aethiopischen Buch Henoch u. a. m.; ferner über den Trost an Leidtragende in K. 17; ferner über den Sabbat in K. 8; den Sabbatschlußsegen, Habdala, in K. 20; die Beschneidung in K. 29; die Todtenauferstehung in K. 33, 34; den Bann in K. 38; die Buße in K. 43; den Versöhnungstag in K. 46 u. a. m. Mystisch ist darin K. 14 von den 10 Offenbarungen der Gottheit u. a. m. Von den Zeremonien nennt dieses Buch: die abgeschnittene Orla mit Staub zu bedecken,[11]) bei der Habdala (s. d. A.) die Fingerspitzen gegen das Licht hinzuhalten und auf die Nägel zu sehen;[12]) jährlich im Monat Ellul Schofar zu blasen[13]) u. a. m. Von dem Achzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), werden die Benediktionen am Schlusse der Kapitel gebracht.[14]) Sehr beachtenswerth sind die an vielen Orten ange-

[1]) Das. und S. 30. [2]) Das. S. ר werden auch sie zusammengestellt. [3]) Zu אמיר S. 28 β. [4]) Buber, Vorrede S. 18. [5]) Daselbst. [6]) Das. S. ח. [7]) Er übersetzt griechisch viele hebr. Ausdrücke. [8]) Buber, Vorrede. [9]) Ein Versahen, daß sich oft in der Midrasch-Literatur wiederholt. [10]) Siehe: „Kalender" in der Abth. II. dieser R. E. [11]) K. 29. [12]) K. 20. [13]) K. 46. [14]) K. 27 מגן; K. 31 und 34 מחיה; K. 35 קדוש; K. 40 חונן; K. 43 בתשובה; K. 46 סלח; K. 52 und 54 רפיאה.

brachten Sittenlehren durch מכאן אמרו.[1]) Merkwürdig sind die antihalachischen Gesetzesangaben in dieser Schrift.[2]) Der Verfasser dieser Schrift ist nicht R. Elieser, dem fälschlich dieselbe zugeschrieben wurde, sondern ein Unbekannter aus der Zeit nicht vor dem 8. Jahrhundert. Es werden in ihr eine Anzahl von Lehrern genannt, die dem 4. Jahrh. angehören;[3]) auch kennt sie die Araberherrschaft unter Mohamed und den Kalifen.[4]) Im Ganzen giebt sich diese Schrift als eine palästiniensische kund, sie hat paläst. Agadas und Bräuche.[5]) Von den bessern Ausgaben dieser Schrift nennen wir die von Wilna 1838, welche einen ausführlichen Kommentar בית הגדול und eine Vorrede פני הבית von Abraham Ahron Broda hat. Die von Chaim Horwitz in Frankfurt a. M. angekündigte Ausgabe ist noch nicht erschienen.

Pseudosirach, Buch Bensira, ספר בן סירא, auch: Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא. Spruchbuch in hebr. Sprache aus dem 9. Jahrh., das zum Unterschiede von der ältern Sirachschrift (s. Jesus Sirach) der jüngere oder der kleine Sirach heißt. Der Name „Alphabeta de Bensira" ist der Form und der Reihenfolge der Sprüche entnommen, die hier in alphabetischer Reihenfolge, beginnend mit je einem Buchstaben des Alphabets, geordnet sind. Das Buch hat eine mystisch-sagenhafte Vorrede, die den Verfasser zum Enkel des Propheten Jeremias macht.[6]) Auch wird in der Erklärung des zweiten aram. Spruches von einem Sohne des Verfassers Namens Usiel und von dessen Enkel Joseph ben Usiel gesprochen. Die Schrift bringt 22 hebr. Sprüche und 12 aramäische, die zum großen Theil als die im Talmud zitirten Bensira-Sprüche erkannt werden, und somit auch den Sprüchen des griechischen Sirachbuches ähnlich lauten. Dagegen sind die andern als interpolirt zu betrachten. Die hebr. Sprüche bilden den ersten Theil des Buches, die aramäischen den zweiten. Letztere sind wohl der aram. Uebersetzung des ältern Sirachbuches entnommen, die in den Händen der Volkslehrer in babyl. Gemeinden war. Dieselben werden hier durch Gleichnisse und Erzählungen erläutert und verdienen einer Beachtung, besonders von Lehrern. Die hebr. Sprüche beginnen, wie schon angegeben, mit dem ersten Buchstaben des Alphabets von א bis ת, die aramäischen jedoch nur von כ bis ל. Eine schöne Zusammenstellung, auch in deutscher Uebersetzung hat Dukes Blumenlese S. 67; die aramäische Julius Fürst in seiner Schrift הרוזי פנינים S. 22.

S.

Saburäer, סבוראים, Saburaim, auch: Rabbanan Saburai, רבנן סבוראי, Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Babylonien am Schlusse der letzten talmudischen Epoche (498—588), die auf die Amoräer (s. d. A.) gefolgt waren und nach den Tanaim die dritte Klasse derselben bildeten. I. Name und Bedeutung. Der Name „Saburaim" סבוראים, Saburäer, ist aramäisch, von dessen Stamm, „Sabar" סבר, mehrere Wortbildungen in den Targumim (s. d. A.) und in den Talmuden (s. d. A.) vorkommen.[7]) Die Bedeutung dieses Stammes ist unter Anderm auch „meinem", „dafürhalten", annehmen", „vernunftgemäß verstehen, darstellen, beleuchten oder beurtheilen, bestimmmen und feststellen".[8]) „Saburäer" oder „Saburaim" bezeichnet daher die Lehrer im Talmud, welche die überkommenen

---

[1]) Vergl. K. 39, 54 u. a. a. O. [2]) Gesammelt sind dieselben in Weiss, Tradition III, S. 293 und 294. [3]) Außer dem Tanaim kommen Namen von Amoraim vor: R. Chanina. R. Jonathan, Rab Kehana, Rab Huna, Rab Schila, R Berecha, R. Tanchum, R. Nerika, Rab Acha b. Jakob u. a. m. [4]) Das. Absch. 30. Ueber diese Stelle siehe Weiss III. S. 292. Mehreres siehe: Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 276 und 274 [5]) Daselbst [6]) Vergl. hierzu Kidduschin. [7]) Vergl. Levys Wörterbuch zu den Targumim. [8]) Daher die Redensarten: לי, er macht es mir verständlich Cholin S. 48 α; טעמיה ואסתבר sein Grund ist annehmbar, Berachoth S. 36 β; כוותיה דר פפא מסתברא אסברא. Vernunftgemäß ist es, wie R. Papa Berachoth S. 36 β; לגמר איניש והדר לסבר, erst lerne der Mensch und nachher urtheile er (Sabbat S. 63 α); סבר למימר, er war der Meinung Keubotth S. 87 β.

Lehren, Gesetze und Anordnungen der Halacha vernunftgemäß zu beleuchten, zu ergänzen und festzustellen hatten.[1]) Es war dies eine revisorische Thätigkeit, die sich auf den vorhandenen ganzen talmudischen Lehrstoff erstreckte, wie er von den letzten, in die Zeit der Saburäer hineinragenden Amoräern Rabina und Rab Aschi gesammelt, nach Traktaten geordnet wurde und jetzt durch die Saburäer seine letzte Vollendung erhalten und zum Niederschreiben abgeschlossen werden sollte. Es war kein Fortfahren in den überkommenen talmudischen Diskussionen und Erläuterungen der Amoräer, keine Aufstellung und Angaben von neuen traditionellen Gesetzen und Lehren, wie wir sie als Thätigkeit der Tanaim kennen lernten, sondern eine sichtende, prüfende und zum Abschluß bringende Feststellung der vorgelegenen veranstalteten Sammlung der babylonischen Gemara.[2]) Der Traditionsquell der Tanaim, der bei den Amoräern nur noch spärlich floß, war versiegt, und die Thätigkeit der nachamoraischen Lehrer, der Saburäer, mußte sich, wie einst bei den Männern der großen Synode (s. d. A.), nachdem das Prophetenthum geschlossen war, auf die Sichtung, Feststellung und Sammlung des Ueberkommenen beschränken. Dasselbe erhielt von ihnen Form und Gestalt, und wir verdanken dieser Thätigkeit die gegenwärtige Gestalt der babylonischen Gemara.[3]) II. Name dieser Lehrer, ihr Leben und Wirken. Das älteste und zuverlässigste Schriftstück, das über die Saburäer berichtet, ist das aus dem Seder Tanaim (884—87),[4]) das wegen der Angabe der Lehrer R. Gisa und R. Semuna, als der letzten aus dem spätern Saburäerkreis, wichtig ist.[5]) Nach diesem ist das um 1 Jahrh. jüngere Sendschreiben des Scherira Gaon von Bedeutung,[6]) wo S. 18. 19 als Saburäer genannt werden: 1. Sama, der Sohn des R. Juda; 2. Acha, Sohn R. Hunas; 3. Rechumai oder Nechumai; 4. Samuel, Sohn Abbahus von Pumbadita; 5. Rabina aus Umzia; 6. Huna, der Exilarch (s. d. A.); 7. Acha, Sohn des Rabba ben Abbahu; 8. Chanina; 9. Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina und 10. Rabba Jose. Es sind dies die Saburäer der ersten Epoche oder des ersten Saburäerkreises, die man unter der Benennung, „die ersten Saburäer" רבנן סבוראי קדמאי, kennt. Sie umfassen einen Zeitraum von 498—519. Zum Unterschied von diesen heißen die nach einer Unterbrechung auf sie folgenden spätern Saburäer. „Die Saburäer der spätern oder letzten Epoche", des letzten Saburäerkreises, רבנן סבוראי בתראי. Von Letztern kennt man: Mar Ahunai und die Exilarchen, R. Giza, R. Semuna und Rabai. Dieselben sind in der Zeit von 545—588. Eine merkwürdige Geschichtsphase, die verhängnißvoll auch für's Judenthum werden konnte, eröffnet die erste Geschichtsepoche der Saburäer und ihrer Thätigkeit. Es ist das Auftreten Muzdaks II. in Persien im J. 498 als Verkünders einer neuen Lehre, welche auf die Aufhebung der Familie, die Abschaffung des Eigenthums, die Einführung der Gütergemeinschaft, Unbeschränktheit des Genusses u. a. m. drang. Die Anhänger derselben, die sich rasch ausbreiteten, nannten sich „Muzdakjah" oder „Muhamira (Rotgekleidete) Huramia (die Heiteren) auch Zendiks (Bekenner des Zend) und wurden vom König Kobad begünstigt.[7]) Das Segensvollste, was nun die Saburäer unternommen, war der Abschluß der unter ihren Vorgängern begonnenen Sammlung der babylonischen Gemara. Man ahnte, dem Judenthum stehe eine schwere Zeit bevor, die bald auch wirklich eintraf. Im J. 507 starb der Exilarch Huna IV.

---

[1]) So auch nach Scherira Gaon in seinem Sendschreiben edit Wallerstein S. 14. ואקרי הני רבואתא רבנן סבוראי דכל מאי דהוי תלי יקאים פירשי. Wie dies auch ausdrücklich daselbst als die Thätigkeit der Saburäer angegeben wird, אע״ג דהוראה לא הוה איכא פרושי וסברי קריבים להוראה. Aehnl. in Seder Tanaim und Keremchemed IV. S. 289. Vergl. Sanhedrin S. 43 β, wo der Saburäer Rabai aus Rob mit der Formel מיסתברא „es ist anzunehmen" einen Zweifel löst. Lesenswerth ist der Aufsatz darüber von D. Oppenheim im Berliner Magazin 1877. [2]) Siehe: Talmud. [3]) Nach dem Sendschreiben des Scherira Gaon edit Wallerstein S. 14 und 38; Seder Tamaim l. o. S. 189. [4]) Edit Luzzato in Keremchemed IV. S. 181—200. [5]) Das. S. 189 und Ende ר׳ גיזא ור׳ סימונא סוף סבוראי. [6]) Edit. Wallerstein. [7]) Vergl. Zeitung der m. Ges. 23. S. 532 die Abhandlung Flügels über die Mazdakijah.

und dessen Nachfolger war der 15jährige Mar Sutra. Derselbe hatte die Kühnheit, sich an die Spitze einer aus 400 Mann bestehenden jüdischen Streitschaar zu stellen, um sich ebenfalls gegen die Zendiks, wie es in andern Gegenden Persiens geschah, zu erheben. Durch mehrere glückliche Treffen war es ihm gelungen, die Zendiks zu vertreiben und einen politisch selbständigen jüdischen Staat zu gründen. Sieben Jahre behauptete er sich mit seinem gegründeten Staat, aber da fiel er durch Verrat in die Hände des gegen ihn kämpfenden Königs Kobad von Persien, der ihn mit seinem Großvater Mar Chanina auf der Brücke von Machuza hinrichten ließ. Dieser traurige Ausgang hatte die zerrüttetsten und traurigsten Verhältnisse zur Folge. Die noch am Leben gebliebenen Lehrer flohen und die Epoche der ersten Saburäer war beendet. Erst nach dem Tode dieses Perserkönigs Kobad im J. 531, trat unter dessen Nachfolger, dem Könige Nuschivan, eine bessere Zeit für die Juden und ihre Lehre ein. Derselbe war ein Gegner der Zendiks und begünstigte die Juden. Die zersprengten Lehrer kehrten zurück. In Sura war die Akademie unter dem Schuloberhaupt R. Gisa, der aus Nahr Sabus, wohin er sich geflüchtet hatte, seine Heimat wieder aufgesucht hatte, wieder hergestellt; ebenso war Semuna das Schuloberhaupt in Pumbadita. Auch Mar Ahunai, aus dem Hause der Exilarchen, war da und richtete im J. 545 das Exilarchat wieder auf. So begann die Epoche der spätern Saburäer. Wir versuchen nun Einiges über das Leben und die Thätigkeit dieser Lehrer zusammen zustellen a. Die ersten Saburäer, רבנן סבוראי קדמאי. Wir beginnen mit dem scheinbar bedeutendsten, mit a. Rabba Jose. Derselbe war seit 475 das Schuloberhaupt der Hochschule in Pumbadita, ein Nachfolger des Sama bar Raba hat aber schon früher gleichzeitig mit Rabina (s. d. A.) unter dem Exilarchen Huna IV. gewirkt. Er ist der erste und letzte Saburäer, da er sämmtliche Saburäer der ersten Periode überlebt und noch einige Jahre nach 514 in seiner Stellung als Schuloberhaupt gewirkt hat.[1]) Von seiner Thätigkeit gehören 14 Jahre noch der Amoräerepoche an. Schon in dieser Zeit schlug er die saburäische Richtung ein. Sein Todestag wird nicht angegeben. b. Sama ben Jehuda. Derselbe bekleidete die Würde eines „Richters am Thore", דיינא רבבא, Oberrichters in Sura,[2]) hatte somit den ersten Rang nach dem Schuloberhaupt der Akademie.[3]) Er starb im J. 503 und von ihm sollen einige Aussprüche im Talmud herrühren, die jedoch nicht seinen Namen tragen, daher nicht angegeben werden können.[4]) c. Achai ben Chanilai aus Beschatin in der Nähe Nehardeas;[5]) er war Schüler des Rab Aschi und stand später, wo er im J. 470 ein Amt im Hause des Exilarchen bekleidete, auch bei den Palästiniensern im hohen Ansehen, sodaß er von ihnen als das „Licht der Gola" angesehen wurde und sie seinem von Samuel b. Abbahu abweichenden Bescheide beitraten.[6]) Der Talmud hat eine ziemliche Anzahl seiner Bemerkungen und Argumentationen zu den verwickeltesten Diskussionen ehrend erhalten.[7]) Auch seine Agadalehren finden sich daselbst und zeigen von gewandter hebr. Sprachkenntniß.[8]) Von seinen Hinzufügungen zum Talmud sind nur wenige erhalten, doch sämmtliche recht werthvoll. Er starb im J. 505. d. Rechumai oder Nechumai. Von ihm ist nur sein Todesjahr 505 bekannt. Seine Aussprüche sind gleich denen von Andern nicht bezeichnet.[9]) e. Samuel, Sohn Abbahus aus Pumbadita. Sein Vater wird als Haupt der zur Zeit R. Ephrems II. (433—443) gehaltenen Lehrversammlung bezeichnet; es war daher dem Sohne leicht, sich eine Fülle von Gesetzeskunde zu erwerben. So wurden seine Entscheidungen normativ.[10]) Er starb im J. 506. f. Huna aus Umzia. Von ihm ist nur

[1]) Scherira epist p. 19. [2]) Daselbst. [3]) Vergl. hierzu die treffliche Anmerkung 42 zu S. 35 in Brülls Jahrbücher II. [4]) Vergl. Juchasin edit. London S. 173. [5]) Scherira S. 14. [6]) Cholin S. 59 β. [7]) Vergl. Jebamoth S. 27 α; 46 α; Kethuboth S. 47 α; Kidduschin S. 13 α; Schabuoth S. 41 β; Bechoroth S. 6 α; Cholin S. 65 b. [8]) So in Gittin S. 7 α Bechoroth S. 5 α. [9]) Vergl. Erubin S. 11 β, wo vielleicht ein Ausspruch mit א״ר נחוניא von ihm ist. [10]) Cholin S. 49 α.

sein Todestag bekannt; er starb einige Monate nach Sama ben Jehuda im J. 505. g. **Huna der Exilarch.** Von dem Leben und der Thätigkeit dieses Mannes haben die Geschichtsquellen nur dessen Todesjahr 507 verzeichnet. h. **Acha, Sohn des Rabba bar Abbahu,** Schuloberhaupt von Sura, der in einem Erdbeben den 10. Tischri 510 starb. i. **Chanina** oder Techina, Schuloberhaupt zu Sura und Lehrer des Exilarchen Mar Sutra, mit dem er an einem Tage nach dem Siege der Zendiks auf der Brücke zu Mechusa im J. 514 hingerichtet wurde. k. **Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina,** der ebenfalls 514 starb. Die Persönlichkeiten der letzten oder späteren Saburäer (545—588) waren: 1. R. Gisa, ר' גיזא, auch ר' עינא,[1]) Schuloberhaupt zu Sura, der zu den Gelehrten gehörte, die unter dem judenfreundlichen Perserkönig Nuschirvan zurückgekehrt waren. 2. R. Semuna, Schuloberhaupt zu Pumbadita, gestorben im J. 540. 3. Mar Ahuma, der das Exilarchat im J. 545 wieder aufrichtete. Beide Lehrer R. Gisa und R. Semuna nahmen wieder die durch die Verfolgung der Zendiks unterbrochene Thätigkeit der ersten Saburäer auf. Von diesen existiren eine Menge von erklärenden Bemerkungen und Zusätzen theils unter ihrem Namen, theils ohne denselben. Zwei von ihnen sind besonders bemerkenswerth. 1. Die Zeitbestimmung zwischen der Verlobung und der Eheschließung in Bezug auf das Alimentationsrecht,[2]) 2. die Institution, daß der Mann sich von der Frau nach ihrem 12monatlichen Verlassen scheiden lassen kann, ohne ihr die Dotation zurückzugeben und ohne daß sie weitern Anspruch auf ihn hat.[3]) Ein Nachfolger derselben war Rabai, R. Abba aus Rob, einer Stadt in der Nähe Nehardeas. Derselbe lehrte in Pumbadita und war dort das Schuloberhaupt und erreichte ein hohes Alter. Nach ihm löste sich in Folge neuer Bedrückungen die Hochschule zu Pumbadita im J. 580 auf. Sura hatte schon seit dem Tode R. Gisa kein Schuloberhaupt. Die neuen Bedrückungen der Juden in Persien waren in Folge des Thronstreites (589—591) zwischen Hormisdas und Tschubin. Die Juden nahmen für den letztern Partei. Die Gelehrten verlegten nun nach FiruzSchabur ihren Lehrsitz. Mehreres siehe: Babylonien, Persien, Talmud.

Sage, Legende, מעשה, **Sagenkunde,** הגדה Die Sage oder die Sagenkunde im nachbiblischen Schriftthume der Juden, die wir hier behandeln, ist gleich dem Spruch, dem Gleichnisse, der Fabel, der Allegorie und der Parabel (s. d. A.) daselbst ein Theil der jüdischen Dichtung.[4]) Dieselbe gibt die Erzählungen von den Thaten und Ereignissen der Vorzeit nicht in ihrer strengen Geschichtlichkeit, sondern verschieden erweitert und ausgeschmückt, wie sie sich traditionell im Volke von Mund zu Mund fortgepflanzt und erhalten haben. Sie verdankt ihr Dasein meist einer trüben Gegenwart, der eine glücklichere Vergangenheit vorausgegangen, die jetzt ermuthigen und rathend aufrichten soll. Unbekümmert um logische Richtigkeit und chronologische Aufeinanderfolge bearbeitet die Sage ihren Gegenstand nach den Anschauungen, den Sitten und den Lebensweisen ihrer Zeit, will nur die herrschenden Volksgefühle, die Hoffnungen und Erwartungen der Zeit zum Ausdruck bringen. So ist sie vorzüglich das Produkt der Phantasie, die mehr vom Gemüth als vom Verstande erfaßt werden soll. Ihr Werth ist nicht so sehr für die Geschichte im Allgemeinen, als vielmehr für den Theil derselben, der die Kultur eines Volkes bespricht. Es spiegeln sich in ihrer Darstellung das Leben, die Sitten, die religiösen Vorstellungen und Anschauungen desselben mit seinen Leiden und Hoffnungen ab. Doch trägt sie auch den Charakter der Exegese an sich, da sie nach ihrer Weise Dunkles erklären, Fehlendes ergänzen, Widersprechendes u. a. m. zu lösen sucht. Wir theilen die Sagen dieses Schriftthums zur bessern Orientirung in zwei Gruppen, in die der jüdischen Geschichte und die der jüdischen Lehre und nennen erstere die geschichtliche und letztere die

---

[1]) So in Seder Tanaim oben. [2]) Kethuboth S. 2. a und b. [3]) Das. S. 64 a. [4]) Siehe „Poesie" in Abth. 1 und über die andern Arten speziell die betreffenden Artikel.

religiöse Sage. I. Die geschichtliche Sage. Hier tritt die Sage in der ganzen Eigenthümlichkeit ihres Schaffens und Bildens auf. Seitdem die Prophetie erloschen, ist sie es, welche das lebendige Wort des Vortrages nicht aussterben läßt. Die Lehre und die Geschichte werden durch sie wieder zu Lebensgestalten. Es ist eine ganz eigenthümliche Weise, wie sie dies vollbringt. Aus der Gegenwart werden Zustände und Verhältnisse genommen und in die Zeit der Vergangenheit versetzt, andererseits sind es Thaten und Ereignisse der Vergangenheit, die sie mit den Erscheinungen jüngerer Tage vermischt. So wird Einheitliches geschieden, Heterogenes verschmolzen, chronologisch Zusammengehöriges getrennt und zeitlich auseinander Liegendes zusammengebracht. Sagen dieser Art haben in den Apokryphen (s. d. A.) die Zusätze zu Ester, die Zusätze zu Daniel, die Makkabäerbücher, das Buch Judith, Tobi, Aristeas u. a. m. Die Zusätze zum Buche Ester bringen die Ergänzungen von dem Traume Mordechais, dem Edikt Hamans (Ester 8. 9), dem Gebet Mordechais und Esters, einer Ausschmückung der Scenen zwischen Ester und dem Könige Ahasveros u. a. m.[1]) In den Zusätzen zum Buche Daniel hat die Sage drei Stücke zur Ergänzung: zu Daniel 3. 22—23 das Gebet Asarias und der drei Männer im Glutofen; zu 13. 3. die Erzählung von Susana und der Richterweisheit Daniels; zur Verspottung des Götzenwesens die Erzählung von Bel und dem Drachen. Von den Makkabäerbüchern gehören der Sage im 1. Buche die Reden und die Gebete der Helden; im 2 Buche unter vielen Andern die Erzählung von dem Märtyrertod der Mutter mit ihren 7 Söhnen[2]) u. a. m. Im Buche Judith ist die Sage von einem Kriegszug Holofernes, des Feldherrn Nebukadnezars nach Palästina, der bei der Belagerung Bethulias den Tod durch die Judith erhält, wo unchronologisch Namen und Berichte aus verschiedenen Zeiten zusammen gebracht werden. Eine andere Sage ist im Buche Tobi bearbeitet. Ein schwergeprüfter Exulant aus dem Stamme Naphtali, der blinde Tobi, wird durch die glückliche Verheirathung seines Sohnes und durch die Heilung von seiner Blindheit wieder aufgerichtet.[3]) Ueber die Sagen im Aristeasbuche und im Buche der Weisheit verweisen wir auf die betreffenden Artikel. Den Uebergang von da zum talmudischen Schriftthum bilden die Schriften des Josephus (s. d. A.). In denselben sind schon die Sagen von den Sünden des Seth;[4]) von Abraham als Lehrer der Astronomie;[5]) die zur Ausschmückung der Geschichte Josephs;[6]) von dem Orakel an Pharao;[7]) von der Vision Amrams und der Thermutis;[8]) wie Moses die Krone dem Könige vom Kopfe reißt;[9]) von seinem Kriegszuge gegen Aethiopien;[10]) von der Anzahl der die Israeliten verfolgenden Aegypter;[11]) von der Rede Mosis;[12]) von seinem Muth;[13]) über den Sieg gegen Amaleck;[14]) seiner Anrede vor der Offenbarung;[15]) über den Rath Bileams;[16]) von dem Verschwinden Mosis[17]) u. a. m. Einen viel größeren Kreis erhält die Sage im talmudischen Schriftthum, zu dem wir außer der Mischna, der Tosephta, der beiden Gemaras, den verschiedenen Midraschim und den Targumim ganz besonders die kleinen Midraschim rechnen, über welche wir den Artikel: „Kleine Midraschim" und „Agadisches Schriftthum" nachzulesen bitten. Es sind sämmtliche biblische und nachbiblische Personen der jüdischen Geschichte, sowie die Völker und deren Könige mit ihren Feldherren u. a. m., auf welche sie sich erstreckt und dieselben dem Volke so vorführt. Wir

---

[1]) Diese Zusätze sind in der Septuaginta: Buch Ester; ebenso im zweiten Targum zum Esterbuche, im Midrasch Ester S. 128; in Josippon u. a. m. Ein eigener Zusatz zu Ester in aram. Sprache ist bei de Rossi L. 1. S 122–142; vergl. Midrasch Ester und Midrasch Abba Gorion, besonders Munk, Targum scheni Berlin 1876. [2]) 2. Maccab. Kap. 7, vergl. Gemara Gittin S. 57 β; Midrasch zu Echa S. 67 d u. a m. Hierzu Zunz G. V. S. 124. Anm. a. Hierzu den Artikel „Maccabäerbücher" in Abth II dieser R. E [3]) Siehe: „Apokryphen" und den Artikel „Tobia". [4]) Jos. Antt. 1. 2. [5]) Das 1. 8. [6]) Das. 2. 4. [7]) Das 2. 9. [8]) Das. [9]) Das. [10]) Das. 2. 10. [11]) Das. 2. 15. [12]) Das. [13]) Das. 3 1. [14]) Das. 3. 2. [15]) Das. 3. 5. [16]) Das. 4. 6. [17]) Das. 4. 8. 48.

haben in den sie betreffenden Artikeln dieser Real Encyclopaedie auch von diesen Sagen gesprochen und wollen sie hier nicht wiederholen. Es verdienen von ihnen einer bevorzugten Beachtung die über Alexander dem Gr.; die Seleuciden; Antiochus Epiphanes u. a. m. und die Ptolomäer; ebenso die über die römischen Kaiser und römischen Feldherren als z. B. über Caligula, Titus, Hadrian, Tinius Rufus, Severus, Antonius Pius u. a. m. Auch über verschiedene im biblischen und nachbiblischen Schriftthum erwähnten Reiche, Länder, Städte und andere Ortschaften dehnt die Sage ihr Netz aus und hat so manche geschichtliche Notiz von denselben im Munde des Volks erhalten. II. Die religiöse Sage. Wir nennen von derselben erst: a. die zur Dogmatik und zum Kultus. Von den Apokryphen gehören hierher: die Schriften Bel und der Drache gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias und die Lobgesänge der drei Männer im Glutofen über die Macht und den Sieg des wahren Gottesglaubens; die Schrift Susanna über die wachende göttl. Fürsorge; das Buch Judith über die göttl. Vergeltung; das Buch Tobi, die Zuversicht auf Gott und die strenge Gottesbeobachtung; das Buch Baruch vom Vertrauen auf Gott und die Hoffnung auf Erlösung; das 3. Buch Esra über den Tempel und den Kultus; das 4. Buch Esra über den Messias, die Auferstehung, das Weltgericht u. a. m.; das zweite Buch der Makkab. über die göttl. Vergeltung, die Auferstehung u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthum sind es die Sagen von den Unterredungen der Heiden mit den Volkslehrern über Gott und seine Eigenschaften als die der Unermäßlichkeit Gottes in Sanhedrin S. 39 a; die Unsichtbarkeit Gottes in Cholin S. 59 b; die göttl. Vorsehung in Kidduschin S. 32 β; die Schöpfung des Menschen in Midrasch Rabba S. 8 a; die Sagen von dem Propheten Elia über das schriftliche und mündliche Gesetz,[1]) von dem Gespräch der Geister in Berachoth S. 18 β; über die Macht der Geister in den Salomon- und Asmodaisagen;[2]) über die Vorzüge des Menschen und der Engel in den Mosissagen über dessen Empfang des göttl. Gesetzes[3]); über die göttl. Vorsehung, die Sagen, betreffend die Zerstörung des Tempels und Zerstreuung der Israeliten[4]); über das Dogma der Auferstehung u. a. m., worüber wir auf diese Artikel verweisen. Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum" und „Kleine Midraschim". b. Die zur Ethik. Hierher rechnen wir von den Apokryphen: die Sagen und die sagenhaften Ausschmückungen biblischer Personen und Ereignisse im Buche Sirach und in dem Buche der Weisheit. Aus dem talmudischen Schriftthum nennen wir: die Sage von dem 70jährigen Schlaf über das Bedürfniß der Gesellschaft[5]); die Sagen von der Studienzeit des R. Elieser b. Hyrkanos über den Werth der Wissenschaft; die Sage von der Lebensweise Hillels I. über die Demuth und die Arbeit; die Sagen von dem Leben R. Akibas über die Hingebung für das Gesetzesstudium, das Eheleben u. a. m.[6]) Fragen wir nach dem in den Sagen verarbeiteten Stoff, so erscheint uns, daß neben dem heimischen auch viel fremder aufgenommen wurde. Im Laufe der Jahrhunderte, wo die Juden in Berührung mit andern Völkern kamen und deren Sitten und Anschauungen kennen lernten, war es natürlich, daß sie Vieles von denselben in sich aufgenommen und gleichsam als ihr Eigenthum in ihren Vorträgen verarbeiteten. So treffen wir unter den Sagen des jüdischen Schriftthums auch eine Menge von Außen entlehnten Sagen. Wir nennen beispielsweise: die Ariadnesage[7]), die Sage von Herkules am Scheide-

---

[1]) Tana de Elia (s. d. A.) S. 53 und 58. [2]) Gittin S. 68 u. a. O. Siehe diese Artikel. [3]) Siehe: „Zehngebote" und „Moses". [4]) Siehe d. A. [5]) Taanits S. 23 a und b. [6]) Siehe R. Akiba. [7]) Midrasch rabba zu Hohld. im Anfange und zu Koheleth 2. 12. „An einem großen Palaste befanden sich viele Thüren, sodaß Jeder der denselben betrat, nicht hinaus konnte. Da traf es sich, daß ein kluger Mann aushalf. Er nahm einen Knäuel Schilf oder Schnur, befestigte denselben an die erste Thüre, und die Leute konnten mittelst desselben ein- und ausgehen.

wege,[1]) die Cröfussage,[2]) die Sage vom Danaidenfaß,[3]) die Penelopesage,[4]) die Sage vom Sonnenteich,[5]) die Romulussage, in der auch Remus und die säugende Wölfin erwähnt werden[6]) u. a. m. Am reichhaltigsten werden in diesem Schriftthum die Alexandersagen bearbeitet, worüber wir auf den Artikel „Alexander d. Gr." verweisen.[7]) Andererseits sind auch jüdische Sagen zu andern Nationen übergegangen. So kommt die Sage vom langen Schlaf des Choni Maagal in der christlichen Kirchengeschichte,[8]) und im Koran Sure 18. vor; es ging die Sage vom Propheten Eliahu, die ihn als Friedensbote überall aushelfend und rathend erscheinen läßt, zu den Arabern über, wo er „Kidhr" heißt,[9]) von da wanderte sie zu den christlichen Schriftstellern, wo sie zur Sage vom ewigen Juden[10]) und später zur Sage von Ahasver[11]) umgearbeitet wurde. Auch die Faustsage hat ihren Vorläufer in der Sage von Elisa ben Abuja, der später „Acher" hieß.[12]) Auch die in der Bürgschaft von Schiller verarbeitete Erzählung befindet sich in den Maassijoth am Ende des von Jellinek herausgegebenen Hamaarich de Lonsano. In den Gesta Romanorum II. 227. 283 von Grüsse ist die Sage vom Wurme Schamir (s. d. A.), durch dessen Berührung Glas und Stein gespalten werden; ebenso finden wir daselbst II. 78. 276 die Noasage von der Pflanzung des Weinberges, der den Weinstock mit dem Blute eines Lammes, Affen und Schweines düngte.[13]) Eine große Menge von Sagen und Märchen aus dem talmudischen Schriftthum lassen sich ferner in den Sagen von 1001 Nacht auffinden.[14]) Mehreres siehe „Agada".

Schofarblasen, תקיעת שופר. In dem Synagogenkultus für das Neujahrsfest, Rosch Haschana, bildet das Schofarblasen einen Theil der gottesdienstlichen Feier dieses Tages. Wir behandeln hier diesen Kultusakt nach: a. seinem Gebot; b. der Form dessen Vollziehung und c. seiner Bedeutung. a. **Sein Gebot.** Das Neujahrsfest hat in 3. M. 23. 24 und 4. M. 29. 1 die Bezeichnungen: „Tag des Lärmblasens", יום תרועה und „Gedächtnißblasen", זכרון תרועה, beide sind dem Akt des Blasens, der an diesem Tage stattfindet, entnommen. So ist mit dem Gebot der Feier des 1. Tages des siebten Monats, des Neujahrsfestes, das des Blasens auf einem musikalischen Instrument mitangegeben. Der Name des Instruments ist in obigen Gesetzesstellen nicht angegeben. Dagegen wird in 4. M. 10. 5—6 das Instrument, wo auf bei der Opferdarbringung an Neumonds-, Fest- und Freudentagen geblasen wurde, ausdrücklich durch „Trompete" חצוצרות, bezeichnet. Ebenso ist dasselbe in 4. M. 10. 2 angegeben: „Mache dir zwei Trompeten aus Silber zum Zusammenrufen der Gemeinde und zum Aufbruch des Lagers". Ob auch hier dieses Instrument gemeint sei? Die Tradition verneint es und nennt dafür das „Schofar", ein aus einem Widderhorn angefertigtes Blasinstrument. Sie erzählt, daß an diesem Feste im Tempel zu Jerusalem auf zwei Blasinstrumenten geblasen wurde, auf der Trompete חצוצרות und

---

[1]) Das. zu Kohel. 1. 14. [2]) Vergl. Perles Rabb. Sprach- und Sagenkunde S. 18, mit Bezug auf Jona S. 9a und 35 β [illegible]. [3]) Midr. rabba 3. M Absch. 19 daselbst; R. Levi: Es miethet Jemand Arbeiter, die einen gelöcherten Kessel füllen sollen u. s. w. [4]) Midr. rabba zu Klgld. 3. 21. „Ein König nahm eine Matrone zur Frau und machte ihr die größten Versprechungen. Bald muß er sie verlassen" u. s. w. [5]) Vergl. Odyss. III. 1. Pauly, Real-Encyclopaedie B. VII. S. 1271. Hierzu Midrasch Schocher Tob zu Pf 19. 7. Die Sonne ist da in einer Hülle, diese in einer Sphäre und unter ihr ein Wasserteich, um ihre Glut zu dämpfen. [6]) Midrasch rabba zu Ester 1. 9 und das. zum Hohld 1. 6. [7]) Ausführliches darüber bringt die Monographie von L. Donath, die Alexandersage Fulda 1873. [8]) Vgl. Gibbon, Decline and Fall chap. 33. [9]) Vergl. Merveilles de la Nature, traduit par M. M. Chezo et de Sacy chap. III 1. [10]) Der englische Chronist Parisius, gest. 1259, war der Erste, der sie brachte. [11]) Sie ist in Deutschland 1547 schon gekannt. [12]) Siehe: „Acher" und „Elisa b. Abuja". [13]) Siehe: „Wein" und „Noa", auch Jalkut zu נח [14]) Vergleiche darüber Perles, zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, Breslau 1873. Eine ausführliche Arbeit über diese Sagenwanderung hat Dr. M. Gaster in der Graetzschen Monatsschrift von 1880 und 1881 geliefert; ebenso haben wir von Dr. Güdemann, Rabbiner in Wien, gute Arbeiten über die Mythenmischung im talmudischen Schriftthum (Graetzsche M. 1876).

auf dem Schofar, von denen die Töne der Trompete kürzer waren und früher endeten als die des Schofars, weil das Schofar mehr zur Tagesfeier gehörte.[1]) Auch dafür weist sie auf Ps. 98. 6: „mit Trompeten und dem Schall des Schofars jauchzet auf vor dem Könige, dem Ewigen"[2]). Außerhalb des Tempels, in den Synagogen, da es keinen Opferkultus daselbst gab, wurde nicht auf der Trompete, sondern auf dem Schofar allein geblasen.[3]) Eine Stütze hat obige traditionelle Angabe des Schofars als des Blasinstruments für das Neujahrsfest in Ps. 81. 4. „Blaset am Neumonde das Schofar, zur Zeit des Tages unseres Festes, denn so ist es Gesetz in Israel, Anordnung des Gottes Jakobs". Der Neumond hier ist das Fest des 1. Tages des 7. Monats, unser Neujahrsfest, das auch da als Tag unseres Festes, ליום חגינו, bezeichnet wird.[4]) Aber die Tradition begnügt sich damit nicht, sondern sucht den Nachweis im Pentateuch auf. Denselben findet sie in 3. M. 25. 8: „Und lasse das Schofar ertönen am siebten Monat, am 10. des Monats, am Versöhnungstage sollet ihr das Schofar ertönen lassen in eurem ganzen Lande." Diese Angabe in dem Jobelgesetz soll auch für die Feier des Neujahrsfestes normativ sein, was die nachdrucksvollen Worte „am siebten Monat" andeuten, nämlich, daß das Blasen am siebten Monat an allen seinen Festen gleich sei, immer auf dem Schofar zu geschehen habe.[5]) b. Die Vollziehungsform. Zur Form des Schofarblasens gehören die zwei biblischen Bezeichnungen: „Tekoa", תקוע und „Haria", הריע, aus denen sich die nachbiblischen „Tekia" תקיעה und „Terua" תרועה gebildet haben. In 4. M. 10. 7 heißt es: ובהקהל את הקהל תתקעו ולא תתרעו „So ihr die Gemeinde versammelt, sollet ihr das Horn ertönen lassen, aber nicht Lärm blasen." Hier wird das Blasen nach dem Ausdruck „Tekoa", תקוע, von dem durch „Haria", הריע unterschieden. Ersterer, תקוע, oder das nachbiblische „Tekia", תקיעה, ist der durch anhaltendes Blasen hervordringende ununterbrochene Ton, פשוטה, der Rufton, das Signal zur Sammlung und Zusammenkunft. Der Zweite „Terua", תרועה, bezeichnet nach seinem Stamme רעע oder רוע, brechen, den in kürzern oder längern Stößen hervorgebrachten gebrochenen Ton; er war das Signal zum Ab- und Aufbruch des Lagers der Israeliten in der Wüste, der Ton der eiligen schnellen Bewegung, wie er aus der in solcher Zeit herrschenden Gemüthserregung hervorbricht. Es war den Gesetzes- und Volkslehrern späterer Zeit nicht mehr gewiß, ob „Terua" den aus kürzern oder den aus längern Tonstößen sich zusammensetzenden gebrochenen Schofarton bedeute; daher sie beides annahmen; sie nannten die erstere Art „Terua" תרוע „Aufschreistöße und die zweite Form „Schebarim", שברים, „Bruchstöße" und beide zusammen: „Schebarim Terua", שברים תרועה, d. h. der aus kürzern und längern Stoßtönen bestehende Schofarton. Während also der Tekiaton als der langgestreckte, ununterbrochene Schofarton bezeichnet wird, hat man zur Angabe des Tones der „Therua" drei Formen: 1. den aus kürzern und längern Tonstößen bestehenden gebrochenen Schofarton, שברים־תרועה; 2. den aus kürzern Tonstößen sich zusammensetzenden Schofarton, שברים und 3. den aus längern Tonstößen sich bildenden gebrochenen Schofarton, תרועה. Wir machen schon jetzt auf diese Verschiedenheit der Schofartonarten aufmerksam, weil uns dieselbe bald die ganze Form des gegenwärtig in den Synagogen üblichen Ritus des Schofarblasens erklären hilft. Die Talmudstelle über die Theruatöne lautet: „Die Länge des Tekiatones sei gleich drei Teruatönen und die des Teruatones gleich drei Stoßseufzern"[6]) Eine andere Relation giebt drei Bruchstöße, שברים, als die Länge

---

[1]) Roschhaschana S. 26 β, Mischna daselbst שמצות היום בשופר שופר מאריך והחצוצרות מקצרים; ebenso in Maimonid. h schofar Absch. 1. 2. [2]) Daselbst. [3]) Vergl. Gemara Roschhaschana S. 27 a, אבל בגבולין מקום שיש שופר אין חצוצרות. [4]) Vergl Gemara Rosch haschana S. 34 a תקעו בחדש שופר איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה. [5]) Rosch haschana S 32 β und Sifra zu Absch. 11. תרועת ר״ה בשופר מה יו בשופר אף. [6]) Rosch haschana S. 33 β Mischna daselbst, שיעור תרועה כשלש יבבות.

der Terua an. So versteht man nach der ersten Bezeichnung unter „Terua" Stoßseufzer, גנוחי גנח und nach der andern „Stoßklagen", ילולי יליל.[1]) Endlich bestimmt eine dritte Tradition, daß jede „Terua" von zwei Tekias (eine vor und eine nach) begleitet werden soll. Nachweise dafür findet sie in 3. M. 25. 9 in den zwei Ausdrücken: והעברתם שופר und תעבירו שיפר. „Ihr sollet den Schofarruf ergehen lassen, das dem darauffolgenden „תרועה", „Terua" vor- und nachfolgt mit der Bemerkung, daß was für den Jobeltag gilt, auch für das Neujahrsfest Geltung habe;[2]) ferner in 4. M. 10. 6 in den Ausdrücken ותקעתם תרועה und תרועה יתקעו nach obiger Erklärung, daß תקיע und תרועה, zwei verschiedene Tonarten bezeichnen, somit eine תקיעה vor und eine תקיעה nach der תרועה. Fügen wir hierzu noch eine vierte Tradition, nach der die Terua dreimal geblasen werden soll,[3]) so ergiebt sich folgende Aufstellung als Verzeichniß der Tonarten für das Schofarblasen: a. wo der Teruaton in seiner doppelten Erklärung als drei kürzere und längere gebrochene Tonstöße „Schebarim-Terua" mit einer Tekia vor und einer Tekia nach dreimal geblasen wird; b. wo der Teruaton nach der Angabe als drei längere gebrochene Stoßtöne „Schebarim", begleitet von den zwei Tekias ebenfalls dreimal geblasen wird und c. wo dieselben sich wiederholen, aber mit drei kürzern Tonstößen, „Terua". Es sind demnach drei Absätze, von je neun Tonarten. zusammen 39 Tonarten. Es ist dies Verzeichniß für das Schofarblasen vor dem Mussafgebet. Unabhängig hiervon ist das Schofarblasen bei den drei Gebetsstücken des Schemone Esregebetes (s. d. A.) des Mussaf- (s. d. A.) dieses Festes, die unter den Namen: „Malchioth" (Anerkennung Gottes als des Königs aller Welten); Sichronoth (von der göttlichen Fürsorge und Weltregierung) und „Schoferoth" (von der Offenbarung Gottes und seiner verheißenen Erlösung), bekannt sind. Dasselbe findet am Schlusse jedes dieser Gebetsstücke statt und besteht aus einem Schebarim-Terua-Ton mit einer Tekia vor und einer Tekia nach. c. Die Bedeutung. Zur Angabe darüber nennen wir erst die Schriftstellen: „So ihr Lärm blaset auf den Trompeten, ihr werdet vor dem Ewigen Eurem Gott gedacht werden und Euch wird von eurem Feinde geholfen werden";[4]) ferner: „Und an euren Freuden- und Festtagen, an euren Neumondstagen, so ihr blaset in die Trompeten bei euren Ganzopfern und euren Friedensopfern, wird es für euch zur Erinnerung vor dem Ewigen eurem Gott sein".[5]) Hier wird das Schofarblasen in seinen verschiedenen Tonarten als Bild der im Menschen rege werdenden verschiedenen Gemüthsstimmen, Herzenswünsche, an diesem Tage, die vor Gott treten und da gehört werden. Im talmudischen Schriftthum wird zunächst das Schofarblasen als Mahnruf zur Buße und Besserung unserer Lebensweise aufgefaßt. Es heißt: „So ihr das Schofar zum Blasen nehmet, erneuert eure Werke und thut Buße.[6]) Ferner: „Habt ihr eure Handlungsweise gebessert, werde ich mich vom Throne des Rechts auf den der Barmherzigkeit erheben".[7]) Eine andere Auffassung sieht in den Schofartönen das Bild des menschlichen Verlangens nach der göttlichen Barmherzigkeit. „Warum wird am Neujahrsfest Schofar geblasen? Damit Gott sie in Barmherzigkeit richten und sie rein sprechen möge".[8]) Endlich erinnert nach einer dritten Erklärung das Schofar, das aus dem Horn eines Widders angefertigt ist und bei den Propheten als das Erlösungshorn gekannt wird, an den Widder in der Opferungsgeschichte Isaaks, an das Märtyrerthum Israels in den Jahrhunderten seines Geschichtslebens, dem endlich eine Erlösung werden wird. „Wie der Widder bei der Opferung Israels mit seinen Hörnern im Dickicht verwickelt

---

[1]) Das [2]) Das. [3]) Das. und Sifra zu Emor Absch. 11. [4]) 4. M. 10. 9. [5]) Das. V. 10. [6]) Pesikta von Buber Absch. 49. הרנינו S. 166. בשעה שלו השופר להקוע הדשו מעשיכם עשו תשובה [7]) Midrasch rabba zu 3. M. Absch. 29. מעשיכם אמר הבה אם שפרתם מעשיכם הריני עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים. שופר שפרו. [8]) Pesicta edit. Buber voce הרנינו Absch. 39 S. 165 β ויזכה אותם למה ישראל תוקעין ברה כדי שידין אותם הבה ברחמים.

war, so werden die Israeliten in Sünden und Leiden verwickelt werden, aber Gott verzeiht ihnen die Sünden und sendet ihnen die Erlösung".[1]) Saadja Gaon (im 9. Jahrh.) hat folgende zehn Punkte zur symbol. Bedeutung aufgestellt. Die Schofartöne sollen den Israeliten erinnern an: 1. die Weltschöpfung durch Gott; 2. den ersten der Bußtage, vom Neujahr bis zum Versöhnungstag; 3. die Gesetzesoffenbarung auf Sinai; 4. die Prophetenverheißungen; 5. die Zerstörung des Tempels in Jerusalem; 6. die Opferung Isaaks; 7. die Demuth vor Gott; 8. das Weltgericht; 9. die Sammlung der Zerstreuten Israels und deren Erlösung und 10. die Auferstehung. Mehreres siehe in Abtheilung I. den Artikel „Tag des Posaunenhalles".

Seder Olam Rabba, סדר עולם רבה, Großes Chronikon. Midraschartige, historische Schrift der Chronologie der biblischen und nachbiblischen Geschichte von Adam bis Alexander d. Gr. in 30 Kapiteln, von denen je 10 Kapitel eine Abtheilung, Pforte, בבא, bilden, sodaß die ganze Schrift in 3 Abtheilungen, Pforten, בבות, eingetheilt sind. Die ersten 10 Kapitel bilden die erste Abtheilung, בבא קמא; die andern zehn (10—20) die zweite Abtheilung, בבא מציא und die letzten zehn (20—30) die dritte, בבא בתרא, die letzte Pforte. Die biblischen Zeitereignisse werden mit agadischen Erklärungen untermischt, gegeben. Diese Schrift, die im Talmud und Midrasch oft zitirt wird,[2]) besitzen wir nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt; es fehlen in ihr nicht unbedeutende Data, die im Talmud aus ihr zitirt werden,[3]) andererseits hat sie viele Zusätze[4]) und Interpolationen,[5]) auch hat der Text unserer Ausgaben viele Abweichungen von den Zitaten desselben in andern Schriften.[6]) Als ihr Verfasser wird im Talmud von einem Lehrer, R. Jochanan, im 3. Jahrh., der Gesetzeslehrer R. Jose ben Chalephta (s. d. A.) im 2. Jahrh. n. angegeben.[7]) Man hat diese Angabe nicht ohne Grund angezweifelt, weil in dieser Schrift Aussprüche von den spätern Lehrern als z. B. von R. Chia, R. Jose ben Jehuda, dem Lehrer des Patriarchen R. Juda I., gebracht werden; auch daß 9 mal darin R. Joses Sprüche zitirt werden, spricht nicht dafür. Der Verfasser wird nicht in solcher Weise Lehren mittheilen.[8]) Möglich, daß dies Einschiebsel von späterer Hand sind. Diese Schrift stand bei den Talmudlehren in solch hohem Ansehen, daß man oft Ismael, den Sohn des R. Jose mit Fragen über gewisse Geschichtsdata anging und dessen Antworten mit den Angaben dieses Geschichtschronikon verglich.[9]) Einer besondern Beachtung verdient das Kapitel 30, das in seinem ersten Theile die Deutung Daniel 8. 21. 22. bringt: „Und der zottige Bock" ist der König von Javan (Griechenland) und das „große Horn" zwischen seinen Augen, ist der erste König (Alex. d. Gr.) und das zerbrach —, das ist das Geschick dieses Königs, der 12 J. regierte. Bis dahin haben die Propheten durch den heiligen Geist prophezeit, aber von da ab neige dein Ohr zu den Worten der Weisen. Im zweiten Theil hat es ein Fragment von der Geschichte seit dem Tode Alexanders bis zum barkochb. Kriege, aus dem auch Stücke im Talmud aufzufinden sind.[10]) Für eine zu veranstaltende Ausgabe machen wir auf die Manuskripte des Seder Olam Rabba aufmerksam: in Parma sind drei und in der Opp. Bibl. eine (Katalog O. 627), ebenso in der Bodelj. eine Pergamenthandschrift.[11])

---

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 56. [2]) Kidduschin S. 38a; Erachin S. 12a; Horajoth S. 8a; Megilla S. 1β; Jebamoth S. 82β; Nidda S. 46β; Nasir S. 5a; Aboda sara S. 8β, Sabbath S. 88β u. a. O. [3]) Vergl. darüber Sanhedrin S. 102a. Es gehört hierher das letzte Kapitel, wo die Defekte auffallen von der Hasmonäerzeit bis zum Kriege Barkochbas. [4]) Wir rechnen zu denselben im Kap. 5. „es lehrte R. Chia; im letzten Kap., es spricht R. Jose" u. a. m. [5]) Wir haben in derselben die Lehren früherer und späterer Zeit neben einander angegeben u. a. m. Siehe weiter. [6]) So besonders in den Zitaten des Jalkut Schimoni. [7]) Nidda S. 46β; Jebamoth S. 82a. [8]) Vergl. Kap. 1. 11. 17. 23. 27 und 30. [9]) Aboda Sara S. 8β und 9 a. [10]) Über dieses Fragment zu vergleichen Fürst, Orient Lit. 1846 S. 552. [11]) Drucke sind im J. 1514 in Mantua; 1545 in Venedig; 1580 in Basel; 1757 von Jakob Emden; 1801 in Sklow mit einem Commentar von Elia Wilna.

Seder Olam Sutta, סדר עולם זוטא, das kleine Chronikon. Agadische chronologische Schrift, von der ein großer Theil über die Namen und die Zeitdauer der 50 Geschlechter von Adam bis den König Jojachin mittheilt; auch über die Lebenszeit der einzelnen Söhne Jakobs Nachricht gibt. Von dem König Jojachin ab werden noch 30 Geschlechter aufgezählt, woran sich die Angaben von den babylonischen Exilarchen (s. d. A.) anschließen. Mit diesen sind auch die Gesetzeslehrer genannt, die unter jedem der Exilarchen gewirkt haben. Ferner haben wir da die Namen und die Regierungszeit der babylonischen, persischen, syrischen und jüdischen Regenten; ebenso Notizen über die sassanidischen Könige. Alles ist mit Wundersagen untermischt, besonders in der Geschichte der im 5. Jahrh. stattgehabten Judenverfolgungen in Babylonien. Im Ganzen hat diese Schrift eine tendenziöse Aufgabe, die Abkunft der Exilarchen von davidischer Abstammung darzuthun.[1] Doch hat auch sie verschiedene Zusätze, nach denen dieselbe im 11. Jahrh. abgefaßt wäre,[2] aber sie gehört dem Anfang des 9. Jahrh. an. Dieselbe ist in den Ausgaben meist dem Seder Olam Rabba beigedruckt, das es, gleichsam als dessen zweiter Theil, ergänzen soll.[3]

Schriftthum, externes, der ältern Mystik, ספרים חצונים. In den Artikeln: „Geheimlehre" haben wir in dem Theile von der Entwicklungsgeschichte der Geheimlehre der ausgewiesenen, externen Mystik gedacht, die in dem aethiopischen Henochbuche und in dem vierten Esrabuch niedergelegt ist. Es dürfte von Interesse sein, diese Schriften hier kennen zu lernen. I. Aethiopisches Henochbuch, ספרא דחנוך. Sammelwerk der ältern jüdischen Mystik in Palästina, das aus verschiedenen Stücken, in deren Lehren sie zuweilen von einander abweichen, zusammengesetzt ist und so ein einheitliches Ganze bilden soll. Doch werden wir darin vergebens einen einheitlichen Plan und einen geordneten Inhalt suchen. Die einzelnen Stücke oder Theile sind: 1. das Grundwerk in Kap. 37—71; 2. das zweite Henochbuch von Kap. 1—5 und Kap. 91—105; 3. das dritte Henochbuch, das Buch der himmlischen Physik von Kap. 20—36 und 106—107; 4. der Anhang Kap. 108 und 5. das Noahbuch Kap. 54; 56; 64—69; 17—19.[4] Der Name „Henochbuch" ist in Bezug auf im 1. B. M. 5. 24. genannten Henoch,[5] den mythische, jüdische Traditionen als einen lebendig im Himmel versetzten Frommen kennen, dem himmlische Geheimnisse geoffenbart wurden, die in diesem Buche niedergeschrieben sind. So wird er Kap. 14. 1. angeführt „als ein gerechter Mann, dessen Augen von Gott geöffnet waren, daß er ein heiliges Gesicht im Himmel sah, das ihm die Engel zeigten, von denen er Alles hörte." Die Ueberschrift dieser aufgezeichneten Offenbarung lautet: „Segensworte des Henoch, womit er die Auserwählten und Gerechten segnete, die da sein werden am Tage der Trübsal, da entfernt werden sollen alle Bösen und Gottlosen." A. Inhalt, Lehren und Mahnungen. Wir geben denselben nach der Reihenfolge der Kapitel. Es spricht Kap. 1—5 vom Weltuntergang, der Erscheinung Gottes zum Weltgericht und von der Trostverheißung für die Gerechten; K. 5. V. 9. von dem Geschick der Frommen, dem Lohn der Seligkeit, dem Leben ohne Sünde in Fülle und Frieden;[6] Kap. 6—11 vom Engelabfall,[7] und deren Vermischung mit den Töchtern Adams, aus dem die Riesen Nephilim und Eljo abstammen[8] und Geheimnisse offenbaren (9. 6), worauf sie von den Engeln Michael, Gabriel, Suriel und Uriel angeklagt und verurtheilt werden; Kap. 12—16 von der Verkündigung des

---

[1]) Zunz, S. 136. Gottesd. 41. [2]) Das. S. 139 a. [3]) Zu den da angegebenen Daten wären noch zu vergleichen Graetz IV. S. 537—8 und Berliner Magazin 1877. S. 141 den Aufsatz von Dr. Sulzer. [4]) Nach den neuesten Forschungen von Dillmann und Ewald (Abhandlungen über das aethiop. Henochbuch Göttingen 1854. Eine andere Eintheilung hat Koestlin in Theolog. Jahrbuch 1856. Heft 2 S. 240. [5]) Siehe „Henoch" und „Henochsage". [6]) Mehr davon bringt Kap. 10 11. 2. [7]) Vergl. Sirach 16. 7; Weisheit Sal. 14. 6; 3. Macc. 2. 4; Baruch 3. 26. 2000 Engel stiegen auf die Erde, ihre Vorsteher waren Azazel und Semaja; Azazel lehrt die Anfertigung von Waffen und Schmucksachen. [8]) Vergl. Jubil. cap. 7.

Strafgerichts durch Henoch und dessen vergebliche Verwendung für sie; Kap. 14 von Gottesthron und Gotterscheinung; das. V. 18—22 von den um den Thron stehenden Gottesräthen, zehntausende; Kap. 15 8—11 von den bösen Geistern aus den Seelen der Riesen, den Nachkommen der abgefallenen Engel; Kap. 20 bis 36 von Henochs Rundreise um den ganzen Erdkreis, begleitet von den Engeln, die ihm Alles zeigen; Kap. 33. er kommt bis an die Enden der Erde, wo die Thore des Himmels offen sind; K. 33. 3 die Sterne kommen durch Thore; K. 33. 2., 34. 2., 35. 1., 36. 1. Diese Thore sind: 3 im Norden; 3 im Westen; 3 im Süden und 3 im Osten; K. 33. 3. 4—72 Namen und Zahl der Sterne; ihre Ein- und Ausgänge; K. 72—81 ist das Buch über den Umlauf der Lichter; K. 72 Beschreibung der Sonne und ihres Laufes; K. 73—75. von dem Lauf des Mondes; K. 75. von dem Sonnenwagen; K. 76. 77. von den Winden, guten und verderblichen, aus den Thoren der vier Weltgegenden; K. 78. 79 weitere Angaben über Sonne, Mond und Sterne; K. 80 von den Unordnungen in Folge der Sünden; K. 81 Vorherwissen und Vorherbestimmung Gottes, Himmlische Tafeln mit Verzeichnissen der Handlungen der Menschen und ihrer Geschicke,[1]) Kap. 82. 1—3 von Henochs Versetzung auf die Erde und der Mittheilung dieser Offenbarungen an Methusalem; K. 83—91. 11; 93. 1—14; 91. 12—19 Erzählung von zwei Traumgesichtern, das eine von dem Strafgericht der Sintfluth und das andere von dem großen Weltgericht, Adam heißt ein weißer Farre, ebenso Noa, die Völker werden nach wilden Thieren benannt; K. 90. 14—22, die 70 J. bei Jeremia und die 70 Hirten; die Perserzeit 12 Hirten, die Wiedererbauung des Tempels: K. 89. 73 wegwerfendes Urtheil über diesen Tempel; das Brod auf dem Altar daselbst befleckt und unrein; das. V. 56. und ff. der Tempel ist kein wahres Heiligthum mehr, in das Gott zurückgekehrt, Verwerfung des Opferwesens;[2]) K. 91. 13. der zweite Tempel ist ein übereiltes, vorzeitliches Bauwerk, das erst nach der Herstellung der jüdischen Weltherrschaft aufgeführt werden sollte;[3]) K. 90. 2 vom griechisch-makedonischen Weltreich unter dem Bilde von Adlern, die von Geiern und Raben geführt werden, wo die Hälfte der Zeit der 70 Hirten vorüber ist; unter Antiochus Epiphanes hacken die Geier den Schafen (Israeliten) die Augen aus und fressen deren Fleisch; die weißen Schafe (die Frommen unter den Israeliten) haben kleine Lämmer, die ihre Augen öffnen und schreien (die makkab. Erhebung); die Raben, Syrer, fliegen auf dieselben nieder und nehmen eins (den Jonathan) von den Lämmern weg. Den Lämmern wuchsen die Hörner, ein großes Horn ragte hervor (Johann Hyrkan); es folgt die in Bildern weitere Schilderung der Erhebung; K. 90. 20—27 Weltgericht in Palästina; das. V. 29. ein neues Haus für den Tempel; das. V. 28 bis 33. der neue Tempel, die Huldigung der Völker und die Rückkehr Henochs in den Himmel; das. V. 33 der Krieg hört auf und das Schwert wird im neuen Jerusalem versiegelt; das. V. 37. 38 vom Messias; K. 91 ist eine Wiederholung des Ganzen in kurzen Umrissen. Die ganze Weltgeschichte wird in zehn Wochen zu je 7 Geschlechtern eingetheilt, sodaß am Ende der 10. Woche 70 Geschlechter verlaufen (es sind dies die 70 J. bei Jeremia). Henoch ist als siebenter der ersten Woche; Engelabfall und Fluth in der zweiten Woche; die Geburt Abr. in der 3. W.; die 4. Woche brachte Moses, die Gesetzgebung Gottes auf Sinai, den Bau der Stiftshütte; die 5. Woche den Tempelbau Salomos; die 6. Woche den Abfall und Eliahus Bekehrung und die Tempelzerstörung; die 7. Woche ist die der Abtrünnigen, aber auch der Erstehung der Frommen bis Johan Hyrkan; die 8. Woche die Zerstörung der Heidenherrschaft und die Erbauung eines neuen Tempels; die 9. Woche hat großes Gericht und das Verschwinden der Gottlosen; die

---

[1]) Vergl. noch hierzu die Kap. 93. 2; 103. 2; 106. 19; 107. 1; 108. 7. [2]) Bekanntlich opferten die Essäer nicht im Tempel, vergl. hierzu den Artikel „Essäer". [3]) Vergl. Gemara Joma von den 5 Gegenständen, die da fehlten.

10. Woche Gericht und Zukunft. Es folgen nun bis K. 105 die Mahnungen und die Erfüllung der Verheißungen. Die einzelnen Lehren dieses Buches bitte ich als Ergänzung in dem Artikel: „Geheimlehre" nachzulesen. B. Geschichte, Tendenz, Umarbeitung, Verfasser, Sprache und Abfassungszeit. Dieses Buch war in jüdischen Kreisen sehr verbreitet und hat den Autoren des Buches der Jubiläen und des 4. B. Esra vorgelegen. Auch im n. T. (Judä V. V. 14 und 15) wird daraus ein Vers zitirt, aber war im 8. Jahrh. bis auf einige Bruchstücke nicht mehr da. In neuerer Zeit hat im J. 1773 der Engländer Brüce zwei aethiop. Handschriften von denselben in Abyssinien aufgefunden und sie nach Europa gebracht, von denen 1821 Laurence eine englische Uebersetzung herausgab. 1830 veröffentlichte Hoffmann davon eine deutsche Uebersetzung und 1833 Gfroerer eine lateinische. 1851 hat Dillman nach Vergleichung von 5 Handschriften den aethiop Text desselben angefertigt, der zwei Jahre später eine deutsche Uebersetzung folgte. Die Tendenz des Buches war gegen den um sich greifenden Hellenismus mit seiner Aufklärerei und Untergrabung alles Jüdischen gerichtet. Wir lesen darüber in ihm: „Wehe euch, die ihr Lügenreden und Frevelworte niederschreibet, denn sie schreiben ihre Lügen auf, damit man sie höre und nicht vergesse; sie haben keinen Frieden und sterben plötzlich! Wehe, die Frevel üben und Lügen reden, sie gehen unter und haben kein gutes Leben! Wehe euch, die ihr der Worte der Rechtgläubigkeit fälschet und von dem ewigen Gesetze fallen sie ab! Wehe denen, die das Haus und das Erbtheil ihrer Väter verwerfen, ihre Seele an den Götzen hängen."[1]) Weiter wird über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen.[2]) So ist dieses Buch auf jüdischem Boden entstanden und hat zweifellos einen Essäer zu seinen Verfasser. Einen Beweis hierzu finden wir in den Stellen gegen die Heiligkeit des zweiten Tempels, in dem bekanntlich die Essäer nicht opfern mochten.[3]) Die da und dort vorkommenden Aussprüche und Lehren in christlicher Färbung mag wohl aus einer spätern Umarbeitung von christlicher Hand herrühren.[4]) Die Sprache, in der dieses Buch abgefaßt wurde, war die hebräische, als die in Palästina geläufige, später wurde von Christen dieses Buch griechisch, lateinisch und zuletzt auch aethiopisch übersetzt und wohl auch als Zeugniß für die christlichen Dogmen umgearbeitet. Die Abfassungszeit wird für jedes Stück des Henochbuches anders angegeben. So wird für das oben genannte Grundwerk das J. 144 v.; für das zweite das J. 135 v.; das dritte das J. 128 v. Dagegen soll die Zusammenstellung derselben zu einem Ganzen gegen Ende des 2. Jahrh. v. stattgefunden haben. Diese oben in der Inhaltsangabe bezeichneten Themen und deren Ausführungen finden sich in der Midraschliteratur wieder. Es existiren da vollständige Stücke von den Visionen Henochs und Noas, von der Angelo- und Dämonologie, der Kosmologie und Astronomie und deren Kalenderberechnung, der Schilderungen der Hölle und des Paradieses u. a. m., die denen im Henochbuche ähnlich sind. Das Henochbuch in hebr. Sprache hat somit den Agadisten vorgelegen und ist von ihnen benutzt worden, woraus sie ganze Stücke zitirten und umarbeiteten. Auch ein Noahbuch ist in der Midraschliteratur bekannt, aus dem ebenfalls ganze Stücke vorhanden sind. Die ersten Stücke haben theils zur Ueberschrift „Henochbuch" חנוך ספר, theils sind sie ohne dieselben, in denen jedoch die Mittheilungen durch Henoch, oder durch den zum Metatron verwandelten Henoch, aber auch ohne diesen Namen gegeben werden. Unter dem Namen „Henochbuch" haben die kleinen Midraschim (s. Midraschim kleine) zwei Schriften,[5]) von denen die eine,

---

[1]) Henoch Kap. 98. 75—99. 2. und 14. 15. [2]) Das. 98. 15. [3]) Siehe: „Essäer". [4]) Vergl. Zeitschrift der d. m. Ges. VII. 249. Kap. 83. 11. kommt das Beten bei Sonnenaufgang vor, was nach Joseph b. j. II. 8. 5. von den Essäern erzählt wird [5]) So hat Jell. B. H II. 114 117 ein Henochbuch; ebenso zitirt Mose de Leon in seinem משכן העדות aus einem Henochbuch (Vergl. Jellinek B. H. II. S. XXXI. Ein größeres Henochbuch bringt noch Jell. in B. H. V. S. 170—190.

wie sie uns in Jell. B. H. II. S. 114—117 vorliegt, von der Versetzung Henochs in den Himmel berichtet, dem Geheimnisse offenbart werden, die er daselbst mittheilt und selbst als Sprecher auftritt. Die Themen sind: Gottesthron, Engelnamen, Gottesgericht u. a. m. Die andere Schrift ist viel größer und befindet sich in B. H. V. S. 170—190. In derselben offenbart der zum Metatron umwandelte Henoch dem R. Ismael seine Versetzung in den Himmel u. a. m. Andere Themen dort sind von den Winden, von dem Gericht und den Geistern als Vollziehern der Urtheile, den Engelsschaaren, den Frommen, den Verheißungen für dieselbe, dem Messias u. a. m. Von den in den Midraschim zerstreuten Stücken nennen wir: 1. das in Pirke de R. Elieser Kap. 8 von dem Umlauf der Himmelslichter, ähnlich der Mittheilung im Henochbuch Kap. 72—75;[1]) 2. mehrere umgearbeitete Stücke im Hechaloth Rabbathi von dem Gottesthron, den Engeln, den Gottesnamen, dem Gericht u. a. m.[2]) 3. ein Noahbuch;[3]) 4. ein Stück Schemchasai und Asael,[4]) gleich dem Henochbuch Kap. 8. 9 die Umarbeitungen in der Midraschschrift: Chaje Chanoch, חיי חנוך.[5]) Andere Zitate aus dem Henochbuche sind noch im Buche Sohar (s. d. A.)[6]) II. Viertes Esrabuch. Wir haben darüber in dem Artikel „Apokryphen" gesprochen und dessen Lehren der Mystik in dem Artikel „Geheimlehre" gebracht und wollen hier noch Einiges zur Ergänzung genannter Artikel nachtragen. Das Buch hat 14 Kapitel und wird unter verschiedenen Namen erwähnt. Es heißt in der arabischen und aethiop. Uebersetzung „Erstes Buch Esra", weil die Geschichte Esras hier früher beginnt; ferner „Zweites Buch Esra",[7]) „Apokalypse Esra",[8]) und endlich „Viertes Buch Esra"[9]). Man bezeichnet den Verfasser desselben als einen Essäer, weil in demselben auf mehreren Stellen von Entsagung von Fleisch und Wein und von der Nahrung von Feldfrüchten gesprochen wird (s. Essäer). Von den Lehren nennen wir die, deren auch im Midrasch erwähnt werden. Kap. 1. heißt es, daß Israel trotz des Gesetzes nicht die von Adam ererbte Sünde verloren habe, ein Ausspruch gegen die Annahme im Midrasch, daß Israel in Folge des Empfanges der Gesetze auf Sinai von dieser Erbsünde erlöst wurde.[10]) Kap. 2. 1—3, 23. wird von einem Behälter der Seelen in der Unterwelt gesprochen, daß, wenn er voll wird, das Weltende eintreten werde, gleich einem Mutterleibe, der zur bestimmten Zeit seine Frucht entläßt. Eine ähnliche Lehre finden wir in dem Ausspruche: „Der Sohn Davids, der Messias, kommt nicht früher als bis alle Seelen den Guf, גוף, gefüllt haben.[11]) Unter „Guf", גוף, ist nichts anders als der genannte Seelenbehälter zu verstehen. Auch die an dieser Stelle gegebenen Zeichen der Erlösungszeit; der Weg der Wahrheit ist verborgen, Unglaube und Ungerechtigkeit nehmen überhand u. a. m. sind im talmudischen Schriftthume.[12]) Vollständig ist im agadischen Schriftthum die Sage vom Livjathan- und Behemothmahl für die Frommen in der Zukunft, die das Kap. 4. 60 des Esrabuches so sehr ausführlich bringt. Weiter ist die ganze Messiaslehre mit geringen Aenderungen von der Person des Messias auch im talmudischen Schriftthum. Wir verweisen darüber auf die Artikel: „Messias", Messiaszeit", Messiasleiden" und „Erlösung", „Erlösungszeit" und „Zehn Stämme" in Abth. I. und II. dieser R. E.

---

[1]) Vergl. hierzu noch Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 15 und Talmud Jeruschalmi Absch. 2. Hal. 5, mehr im Artikel „Kalender" S. 618 und 619. [2]) Jell. B. H. III. S. 83 bis 108. [3]) Vergl. darüber Orient 1845 S. 814. [4]) Das. B. H. IV. S. 127. 128. [5]) Das. S. 129—132. [6]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19. [7]) So oft in der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf das Nehemiabuch. [8]) So in der griechischen Kirche von Nicephorus Homologia aus dem 9. Jahrh. Vergl. Farbric Cod. pseud. V. T. II. p 176. [9]) So überwiegend in den Handschriften der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf die 2 Bücher Esra und Nehemia und das griechische Esrabuch bei den Apokryphen. [10]) Siehe Erbsünde: כיון שבאו לסיני פסקו זוהמתן [11]) Jebamoth S. 63 a, Midrasch rabba 3 M. Absch. 15 אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף. Siehe in Abth. X. Artikel „Erlösungszeit." [12]) Siehe: „Livjathan" und „Zukunftsmahl".

Sohar, ספר הזהר, Buch des Sohar (Buch des Glanzes oder des Strahles), auch Midrasch Hasohar, מדרש הזהר. Midraschartiges Sammelwerk der Kabbala in aramäischer Sprache, das in der Form eines theosophischen Kommentars zum Pentateuch sämmtliche kabbalistischen Lehren, Philosopheme, Anordnungen u. a. m. zusammengestellt, enthält und so das Grundbuch, die Bibel der Kabbalisten, bildet: I. Name und Bedeutung. Dieses Buch kommt in den Schriften des Mittelalters unter verschiedenen Benennungen vor. Menahem Rekanati (1320) nennt es: „Buch des Sohar", ספר הזהר,[1]) auch: „Buch des wundervollen Sohar", ספר הזהר המופלא,[2]) oder: „Buch des großen Sohar", ספר זוהר הגדול.[3]) Die Bezeichnung „Sohar", זוהר, Glanz, ist Daniel Vers 3, Kap. 12: „Und die Vernünftigen werden strahlen, wie der Sohar, Glanz des Himmels, כזוהר הרקיע, entnommen, weil dieses Buch mit der Erklärung dieser Bibelstelle beginnt.[4]) Bei einem Zweiten, Isaak Ibn Minir (1330), heißt es: Midrasch Hasohar, מדרש הזוהר, oder „Midrasch des R. Simon ben Jochai", מדרש של ר שמעון בן יוחאי,[5]) eine Bezeichnung nach der Angabe, R. Simon ben Jochai sei der Verfasser des Sohar.[6]) Ein Dritter hat den Namen in „Midrasch Vajehi Or", מדרש ויהי אור,[7]) nach dem Worte „Vajehi Or" in 1. M. 1, 3 „es werde Licht", ויהי אור, dessen Erklärung die erste Stelle in diesem Buche einnimmt.[8]) Endlich haben wir noch die Benennung in den jüngeren Ausgaben zu erwähnen: „Buch des heiligen Sohar, ספר הזוהר הקדוש, von R. Simon ben Jochai." Der Name „Neuer Sohar", זוהר חדש, ist die Benennung eines dem Sohar nachgearbeiteten Buches, das jüngere kabbalistische Stücke, die die Sprache, den Geist und den Stil des Sohar haben, enthält. II. Bestandtheile und deren Inhalt. Wie wir bereits in dem Artikel „Kabbala" angegeben, bildet das Soharbuch kein einheitliches Ganze, sondern ist eine Zusammenstellung von älteren und jüngeren Lehren, Aussprüchen, Deutungen u. a. m. der Mystik (s. d. A.) und der Kabbala, sowie von Zitirungen ganzer Stücke aus mystischen und kabbalistischen Schriften; es bildet im Ganzen, wie wir es oben bezeichnet haben, ein midraschartiges Sammelwerk der Kabbala. Die daselbst genannten Schriften sind: 1. Das Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא;[9]) 2. die große Versammlung, אדרא רבא;[10]) 3. die kleine Versammlung, אדרא זוטא;[11]) 4. das Buch des Glanzes, ספר הזוהר;[12]) 5. das Buch der Urgeheimnisse, ספר רזי דרזין;[13]) 6. das Buch der Hallen, ספר היכלות;[14]) 7. Mischna und Tosephta, מתניתין ותוספתא;[15]) 8. der treue Hirt, רעיא מהימנא;[16]) 9. die Geheimnisse der Thora, ספר סתרי תורה;[17]) 10. der geheim gehaltene Midrasch, מדרש הנעלם;[18]) 11. der Vortrag des Alten, סבא דמשפטים;[19]) 12. der Vortrag des Jünglings, ינוקא. Spätere hinzugekommene Schriften kennt man: a. Neuer Sohar, זוהר חדש; b. Anordnungen, Tikunim, alte und neue u. c. Supplemente, תוספות; d. Midrasch Ruth, מדרש רות; e. Midrasch Schir Haschirim, מדרש שיר השירים; f. Buch der Lichthelle, ספר הבהיר; g. Abhandlungen: „Komme und sieh'", תא וחזי מאמר; h. Gesetzeserklärung, פקודי und i. Frühere Werke: חבורא קדמאה. Wir versuchen dieselben nach Form und Inhalt einzeln näher zu charakterisiren. 1. Das

---

[1]) So in seinem טעמי המצות S. 12a, 18a, 20 u. a. O. [2]) Das. S. 20 u. a. O. [3]) Das. S. 40. Diese Benennung kommt neben dem Namen ספר הזהר המיפלא vor; es scheint, daß es zwei Sohar gegeben habe, was jedoch Viele auf die verschiedenen Ausgaben des Sohar oder auf die „Idra Rabba" beziehen. Siehe weiter. [4]) So zu Anfang von Genesis und Exodus. [5]) Chaluz IV. S. 85. Note. [6]) Eine Benennung, die übrigens auch schon Rekanati in טעמ. מצות und מצות פרו ורבו Bl. 7β hat. ספר זהר המיפלא לר' שמעון בן יוחאי. [7]) Juchasin S. 42a. [8]) So in der Soharausgabe von Lublin und Kremona; die den Namen „זוהר גגול" führt. In meiner Ausgabe (Amsterdam) steht die Erklärung dieses Verses erst an dritter Stelle S. 16β. [9]) Sohar II. S 176β u. a. O. [10]) Das. III. S. 127β. [11]) Das S. 281. [12]) Siehe weiter. [13]) Sohar II S. 70a [14]) Das. I. 38; II. 245a, 128β, 150β; III. 167. [15]) Das. I. 62a, 81a, 100β, 107β, 109a, 122β; III 162a, 168a, 123β, 151β, 154β, 161, 165; II. 4a, 12a, 14β, 25β, 50a, 68β; III. 30a, 54β, 55β. [16]) Das. II. 40, 115, 218, 121, 128, 157, 116, 118; III. 153, 127, 33, 222, 92β, 122, 219, 226, 242, 216, 275. [17]) Das. I. 74β, 76β, 89a, 81β, 107, 109β, 147a, 154β, 161β. [18]) Das. I. 99a, 100, 101, 109, 107, 104β, 110β, 112a, 115a, 126, 127β, 129β, 128a, 134β, 135a, 140a. [19]) Das. II. 94a u. a. O.

Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא, auch צניעותא דספרא.[1]) Dasselbe ist eine der ältesten kabbalistischen Schriften. Das Buch Sohar läßt es von R. Simon b. Jochai zitiren, aber ausdrücklich als nicht von ihm verfaßt.[2]) Für sein Alter sprechen ferner seine Defektheit, daß kein Verfasser desselben angegeben wird und die Idras (s. weiter) es nennen. Es wird mit Recht als das älteste der im Sohar zitirten Bücher angesehen. Das Ganze besteht mehr aus kurzen Sätzen, Aphorismen, und aus Andeutungen mit losen, an einander gereihten Schlagwörtern der kabbalistischen Philosopheme und Grundlehren, die zum Selbstsuchen anregen. Es wird daher im Sohar,[3]) mit Weizen verglichen, aus dem der Kundige die besten Speisen bereiten kann, aber wer denselben roh genießt, gibt sich als einen Wilden zu erkennen. Passend sind die einleitenden Worte: „Diese Lehren sind besser als alle andern für den, der bei ihnen ein- und ausgeht", d. h. der in ihnen bewandert ist.[4]) Es handelt im 1. Kapitel in Bezug auf Ezech. 1 u. 3 von der Schöpfungsgeschichte unter dem Bilde der Wage. Dieselbe symbolisirt die Ausgleichung und Vermittlung der Gegensätze und soll den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, von der absoluten Einheit zur Mannigfaltigkeit, von den reinen Intelligenzen zur Materie, wie derselbe ermöglicht wurde, vergegenwärtigen. „Bevor das Gleichgewicht, heißt es, hergestellt war, konnten sich die Gesichter (d. h. die Gegensätze) einander nicht betrachten, aber durch den Schöpfungsakt geschah ihre Vereinigung".[5]) In Kap. II. werden die Gegensätze und ihre Vereinigung weiter besprochen; dieselben heißen daselbst „männliches und weibliches Prinzip." Es scheint diese Aufstellung den Hauptinhalt des Buches gebildet zu haben, da es zum Anfange gleich die Notiz hat: „Das Buch der Geheimnisse ist das Buch, welches von der Wage handelt."[6]) Weiter handelt das zweite Kapitel von den Gottesnamen, was in den Idras (s. weiter) weiter ausgeführt wird. Das 3. Kapitel bringt damit die 13 Gotteseigenschaften in Verbindung. Das 4. Kapitel hat Buchstabenmystik und Dämonologie; das 5. Kapitel bringt die Lehre von den Sephiroth (s. Kabbala) unter verschiedenen Bildern, als z. B. auch unter dem Bilde des Baumes.[7]) 2. Die große Versammlung, אדרא רבא. Dasselbe ist keine midraschartige Erläuterung eines Buches der Bibel, sondern behandelt ausführlicher die Themata aus dem das Buch der Geheimnisse, Siphra Dezniutha, und hat somit schon ein ziemlich systematisches Lehrgebäude der Kabbala, das zur Grundlage späterer kabbalistischen Arbeiten wird, dessen Lehren auch der Sohar zitirt. Es scheint ebenfalls eines der ältesten kabbalistischen Schriften zu sein; sein Name „Idra" Ἕδρα, Session, Sitzung, auch Versammlung, deutet auf einen Kreis von Eingeweihten, in deren Mitte diese Lehren vorgetragen wurden. Solche Lehrversammlungen fanden in hierzu bestimmten Häusern, באדרא דבי משכנא, aber auch auf freiem Felde unter Bäumen statt.[8]) Dieses Buch läßt angeblich R. Simon b. Jochai (s. d. A.) den Bund der Eingeweihten berufen, in deren Mitte er den Vorsitz hat und die räthselhaften geheimnißvollen Lehren des Buches der Geheimnisse aufklärt. Die Behandlung des Themas geschieht in dialogischer Form, wo der Vortragende ganz seiner intuitiven Betrachtung folgt. Das Buch tritt gegen die bisherige Lehrweise[9]) des grobsinnlichen Anthropophormismus auf und spricht über den Gebrauch desselben einen Fluch aus. „Fluch dem Manne, der ein Götzenbild u. s. w. anfertigt (5 M. 27. 15.); es ist Zeit, heißt es daselbst, für Gott zu handeln, denn sie vernichten deine Thora, d. i. die obere Lehre, die vernichtet ist, wenn dem nicht abgeholfen wird."[10]) Es gebraucht die Anthropomorphismen,

[1]) Erstere Benennung kommt vor in Sohar II. S 47β, 52β; III. 48β, 60β, 175a, 261β und 291a, dagegen ist die zweite in allen andern Zitaten dieser Schrift. [2]) Das. II. S. 176a und III. 116β. [3]) Das. II. S. 176a. [4]) Das. הני עדיפי מכלהו למאן דעייל ונפק. [5]) Das. III. S. 290 und S. 234 und I. S. 2a [6]) Das. תאני ספרא דצניעותא ספרא דשקיל במתקלא. [7]) Erklärt in Idra Sutta 296a. [8]) Vergl. III. S. 128a ועלו בחקלא בגו אילנא. [9]) Das. S. 127β zur Einleitung עד אימת ניתב בקימא פחד סמכא כתיב עת לעשות לה׳ הפרו תורתך. [10]) Daselbst באליב ה׳ — מאי הפרו תורתך תורה דלעילא דאיהו מתבטלא אי לא יתעבד בתיקונא שמא דא ולעתיק יומין אתמר וכתיב מי כמוך פתח יאמר ארור האיש.

aber nur als Bilder zur Verdeutlichung seiner Schöpfungsphilosopheme, ein Verfahren gegen die anthropomorphistischen Angaben der Mystik (s. d. A. u. Kabbala), die die Anthropophormismen nicht als Bilder, sondern als wirkliche Realitäten vorführt. So bringt es die Lehre von den Urideen, hier Urkönige genannt, zur Darstellung seiner Schöpfungstheorien.[1]) Nicht unerwähnt lassen wir die dort vorgeführte anatomische Beschreibung der Gehirnhöhlen und ihrer Membranen,[2]) sowie des inneren und äußeren Gehirnganges,[3]) als Angabe der Kommunikationsmittel zwischen der Sinnenwelt und dem Sitz der Intelligenz mit mehreren physiognomischen und physiologischen Bemerkungen.[4]) Der Mensch ist hier (vergl. Ezech. 1. 26.) als Urtypus des Universums, als Allform der Schöpfung und Gesammtbild der Sephiroth und deren Emanation. Des Menschen Gehirn, Haupthaare, Bart u. s. w. werden zu Bildern der Emanation.[5]) Weiter wird in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf die Welt „Gott an sich" von „Gott, wie er in seinem Wirken hervortritt", also von dem „Gott der Offenbarung" geschieden, doch nicht als zwei getrennte Wesen, sondern nur als Gott in seiner Wesenheit und Gott durch sein Werk; letzterer heißt: „Kleines Gesicht", זעיר אנפין. Endlich ist daselbst die Dämonologie das dritte ausführlich behandelte Thema.[6]) 3. Die kleine Versammlung, אדרא זוטא. Diese Schrift hat die Recapitulation der Lehren der Idra Rabba in klarerer Darstellung. Vorzüglich ist es die Sephirothlehre, die zur Behandlung kommt. Neu erscheint hier die häufige Buchstabenmystik, die in der großen Idra noch selten ist.[7]) Rezitirt werden daselbst das Buch der Geheimnisse, Siphra de Zeniutha, ein Hagadabuch des R. Juda und des R. Hamnuna. Darnach ist die Idra Sutta viel jüngeren Ursprunges, sodaß sie im Sohar nirgend genannt und nur ihm als Schlußstein hinzugefügt wurde.[8]) In demselben sind die Mittheilungen des R. Simon b. Jochai vor seinem Tode. Das Hauptthema ist auch hier die Lehre von dem Gottesbegriff des „Gott an sich" und des „Gott in der Welt"; also von der Transcedenz und der Immanenz Gottes. Die Bezeichnungen für diese Scheidung sind auch da, wie im vorigen Buch, „das große Gesicht", אריך אנפין oder אנפין אין סוף; „das kleine Gesicht", אנפין זעיר. Ausführlich ist da die Lehre von den Sephiroth, den Gottesnamen,[9]) wozu auch hier der Mensch mit seinen Augen, Ohren, seiner Stirne und anderen Gliedern, besonders mit seinem Gehirn als Bild der Emanationsgestaltung vorgeführt wird.[10]) Nicht minder ausführlich ist da die Darstellung von den Urideen, Urkönigen, מלכין קדמאין. und den Urwelten. Viele der Urwelten gehen unter, sie sind unvollkommen, aus denen sich das Böse entwickelte, bis die vollkommene da ist. 4. Der eigentliche Sohar, das Soharbuch, ספר הזהר. Wir verstehen darunter den ganzen unter diesem Namen vorhandenen midraschartigen, theosophischen Kommentar zum Pentateuch mit Ausschluß der ihm angehängten Schriften und der in ihm aus andern Büchern zitirten Stücke. Dieses Soharbuch unterscheidet sich von den oben genannten drei Schriften, daß es für die in diesen vorgebrachten kabbalistischen Lehren, Philosopheme u. a. m. midraschartig in der Schrift Begründungen oder Andeutungen aufsucht und so dieselben aus ihr herzuleiten, in ihr nachzuweisen oder wenigstens an sie anzuknüpfen sich bemüht. In dieser Gestalt vereinigt es in sich alle bis dahin bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Geheimlehre (s. d. A.), der anthropophormistischen Mystik (s. d. A.) und der Kabbala (s. d. A.), deren Resultate hier im Sinne der letztern ver-

---

[1]) Das. S. 128. Gott breitete einen Teppich aus, in welchem er die Urbilder, Urideen, einzeichnete. Vergl. die Hauptstelle das. S. 135a לבתר זמנא עד דאנח להו ואצנע. [2]) Das. S. 128β und 135β. [3]) Das. S. 138a. Anatomische Kenntnisse waren schon bei den Juden in der talmudischen Zeit verbreitet, vergl. Bechoroth S. 45a. Hierzu Celsus de medicina in proemio. [4]) Siehe darüber Ben Chananja I. S. 507—8 von Ignatz Stern. [5]) Das. S. 135a. Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel „Kabbala". [6]) Das. S. 149, I. 178a. [7]) Daselbst III. S. 289a. [8]) Das. III. S. 287β bis S. 296β. [9]) Das. 289β und 292β. [10]) Das. 288. [11]) Das.

arbeitet werden, so daß beide erstere in diese völlig aufgeben und nur noch als Entwicklungsphasen derselben Geltung und Bedeutung zu haben scheinen. Zu seinem Inhalte bat es, wie wir schon angegeben, sämmtliche Themata der obigen drei Schriften, die bier ausführlicher mit Anlehnungen an die Schrift behandelt werden. Nebenher werden Sagen, Gleichnisse und agadische Erläuterungen aus der Midraschliteratur eingestreut mit anderen Notizen und Bemerkungen auch aus profanen Wissensfächern als z. B. aus der Astronomie, Geographie, Zoologie u. a. m. Da wir in dem Artikel „Kabbala" und bier weiter die soharitischen Lehren der genannten Themata bringen, wollen wir jetzt nur Einzelnes aus diesem Soharbuche notiren. S. 79β. wird das „Moses stieg zu Gott hinauf" im rationellen Sinne als eine geistige Erhebung zu Gott erklärt: „Andere erheben sich zur Größe und Reichthum, aber Moses Erhebung war zum Göttlichen; S. 87a. wird das Gebot „Du sollst Dir kein Götzenbild machen" als Mahnung, den Irrlehren nicht zu folgen, und nichts vorzutragen, was nicht von den Lehrern tradirt ist, gedeutet; S. 90a ist die Beziehung der 5 ersten mit den 5 letzten Geboten des Dekalogs gegeben; S. 91a daß die ersten zwei Gebote die andern in sich fassen; das. S. 124a. „Ihr sollet den Namen anderer Götter nicht erwähnen" als Verbot der Beschäftigung mit anderen Büchern, die nicht zur Thora gehören; S. 182 ist die Beziehung des Ungesäuerten zu den bösen Trieben des M.; in Theil III. S. 9β lesen wir eine cosmographische Abhandlung der verschiedenen Klimate mit ihren verschiedenen Menschenracen, die nicht Alle von Adam herstammen. Das. S. 10α ist die Erde als eine um ihre Axe sich drehende Kugel gekannt, auf der, wenn für die Einen Tag ist, die Andern Nacht haben und umgekehrt [1]) Das. S. 12α ist eine Parallele zwischen den Zehngeboten und den zehn Worten der Schöpfung.[2]); S. 1$\iota\alpha$ die Mystik der Schofarklänge; S. 26α. die Symbolik des Feueropfers als Bild der Verbindung der obern und untern Welt; S. 43α. die Entstehung von Leib und Geist; S. 152 ist die klassische Stelle von dem höbern Sinn der Thora; 214 die Erklärung der Farben des Regenbogens: roth bedeute Edom, grün Ismael und weiß Israel; S. 233 ist ein Stück über die Sternschnuppen; 5. **Die Stücke des Jenuka**, ינוקא, Jüngling. So heißen die Soharstücke, welche die kabbalistischen Gespräche und Abhandlungen als Ergebniß von Reiseunterhaltungen bezeichnen, in denen ein Kind oder Jüngling zum Erstaunen der Lehrer Geheimnisse enthüllt und mystische Verserklärungen gibt. Diese Stücke beginnen mit den Worten: „Es eröffnet der Jüngling den Vortrag, פתח האי ינוקא oder פתח הא רביא,[3]) und geben Bibelexegesen, mystische Gesetzauslegungen u. a m. Es versteht sich, daß wir es auch hier nur mit einer Pseudoepigraphischen Angabe zu thun haben; 6. **Das Stück des Saba**, סבא, des Alten. In Sohar II. S. 94α ist der Vortrag eines Alten, Saba, über die Seelenwanderung. An die in Abschnitt 2 M. 21 genannten Rechtsstrafen werden die Angaben der Strafen für die Seelen angeknüpft und die Lehren von der Seelenwanderung ausgeführt. Mehr über dieses Thema bringen daselbst S. 95 und S. 100α. Die Unverträglichkeit des Auferstehungsglaubens mit dieser Lehre wird daselbst S. 97α, 103α u. 105β gehoben,[4]); ebenso sucht man andere Inconsequenzen durch diese Lehre zu lösen.[5]) 7. **Urgeheimnisse**, רזי דרזין. So heißt im Sohar II. 70α. (wozu noch das. II. 67α.), ein fragmentartiges Stück, das in zwei Rezensionen uns daselbst vorliegt, von denen das eine das ältere und wahre und das andere ein Additament desselben zu sein scheint. Beide haben die Lehren von der Physiognomik und Chiromantik. 8. **Die Hallen**, היכלות. Unter diesem Namen bat das Soharbuch zwei Stücke,[6]) welche eine Beschreibung des Paradieses (Ganeden) und der Hölle (Gehinnom) geben. Es

---

[1]) Herulefa —. [2]) Auch schon in dem Midraschim. [3]) Sohar III. S. 186, 161—174. I. 132. [4]) Vergl. Sohar I. 131a. 187a. [5]) Das. II. S. 96, 106 und 163. [6]) Sohar I. S. 38a und II. S. 245a.

werden sieben Hallen der Hölle und sieben Hallen des Paradieses gezeichnet. Von den zwei Stücken scheint das in Sohar I. 38a. eine Umarbeitung von dem in Sohar II. 262 zu sein. Als Ergänzungen gehören hierher noch die Fragmente Sohar II. S. 128β u. 150β; III. 167β. 9. Geheimnisse der Thora, סתרי תורה.[1]) Scheinbar nachsoharitische Stücke, Reproduktionen alter Kabbalathemata, was sich aus der ganzen Eigenheit ihrer Diktion und Behandlung des Themas ergibt. Es wird ein Theorem der Kabbala angegeben, nach welchem die Erklärung eines ganzen Bibelabschnittes folgt. Sie sprechen von der Evolution der Sephiroth und der Emanation des Urlichtes;[2]) u. a. m. Beachtenswerth ist daselbst S. 87a die Angabe der vier Arten von Visionen, die wir unter „Prophetie" bringen wollen. 10. Mathnita und Tosephta, מתניתא ותוספתא. So betitelt sind im Sohar eine Menge von mystischen Stücken zitirt, die sich ebenfalls als Einschiebsel und spätere soharitische Reproduktionen bekunden.[3]) Ihre Diktion strotzt auffallend von fremdartigen Ausdrücken; sie bringen unter Andern die Buchstabenmystik des Tetra-Grammaton (s. Adonai).[4]) Ihre Beschaffenheit bezeichnet das Fragmentartige ihres Wesens. Das Stück Sohar I. S. 122β gibt sich als Auszug aus zwei Stellen des Jenuka Sohar III S. 162a. zu erkennen. 11. Geheimgehaltener Midrasch, מדרש הנעלם. Dieses in Sohar I. S. 97a bis S. 102β u. das. S. 134a bis S. 140a beigefügte Schriftstück ist ebenfalls eine spätere kabbalistische Pseudoproduktion, deren Werth schon der gelehrte Jakob Emden dadurch charakterisirt, daß er dessen Verfasser einen argen Unwissenden nennt.[5]) Die Schreibart da ist eine völlige andere, es fließt in derselben das Hebräische, Aramäische und das spätere Rabbinische durch einander. Häufig ist da das Wort תשלום für geistige Vollkommenheit. I. S. 126a. ist von der Auferstehung die Rede, wofür die Seele in den vervollkomnetern Leib zurückkehrt.[6]) Hervorheben wollen wir die Stelle daselbst S. 135a von dem verheißenen Zukunftsmahle (s. d. A.) für die Gerechten, sowie von dem des Livjathan, die dasselbe in geistigem Sinne deutet und den Livjathan als symbolische Bezeichnung desselben hält. Ebenso wollen wir die als für die Abfassungszeit des Sohar wichtige Stelle Sohar S. 140a nicht unerwähnt lassen. Daselbst wird erst die Zahl 5408, dann 210 angegeben, diese Zahlen der Schöpfungsära ergeben nach der üblichen Zeitrechnung das Ende des 14. Jahrhunderts. 12. Der treue Hirt, רעיא מהימנא. Name mehrerer, dem Sohar beigefügten, ebenfalls pseudo-epigraphischen Stücke jüngeren Datums,[7]) in denen Moses als der treue Hirt die Lehren u. a. m. vorträgt, wovon sie ihre Bezeichnung „Der treue Hirt" haben. Vorgelegen haben dem Verfasser derselben die Stücke in Sohar III. S. 214β. ff. 219β., wozu noch S. 125a. 219a. zu vergleichen wäre. Das Stück Raja Mehemna in III. S. 249 hat ebenfalls eine Erlösungszeitangabe, die ebenfalls auf die Mitte des 14. Jahrhunderts fällt. An mehreren Stellen daselbst III. S. 111.β I. S. 20, II. S. 40. 25a. werden die Gebote als Symbole gedeutet. Auch die Sephirothlehre in Sohar II. 42. findet da ihre deutliche Ausführung. Diese Stelle wird bei den späteren Kabbalisten oft zitirt. Die Sephiroth kommen da schon unter bestimmten Namen vor. Die oft verwendeten Ausdrücke: עלה העלות = ’αἴτιος των αἰτιων und die III. 255 mystische Deutung des Kolnidre (s. d. A.) sind Zeugen der Jugend dieser Stücke. Die andern oben genannten nachsoharitischen Schriften sind unserm Soharbuch nicht beigefügt, daher wir von denselben hier nicht weiter sprechen wollen. III. Gesammtinhalt. Von dem Gesammtinhalt dieser Schriften geben wir hier nur die in ihm behandelten Gegenstände, die im Artikel „Kabbala" genannt, aber da nicht besprochen wurden.

---

[1]) Sohar II. S. 107β. 147a, 154β, 161β. Das. I. S. 74β 76β, 89a, 81β. [2]) Vergl. Sohar I. 107β und S. 109β. [3]) Die Stellen sind oben angegeben. [4]) Sohar I. 62a, 100β, 107β, wozu die fremdartige Behandlung des Tetragrammaton in Sohar II. 4a zu vergleichen wäre. [5]) Das. Mitpachath יושבים גדול עם הארץ, weil in dem Stück S. 98a der Ausdruck sich findet: סנדל הימים [6]) Vergl. Semachoth Absch. 9 Ende. [7]) Siehe die oben angegebenen Stellen.

Es gehören hierher: Engel und Geister, Mensch, Seele, Seelenwanderung, Triebe, böse und gute, Freiheit, Bestimmung, Schrifterklärung, Gesetz, Ge- und Verbote, ihre Deutung in Mischna und Talmud, Opfer, Tempel, Synagoge, Exil, Erlösung, Erlösungszeit, Messias, Sünde, Erbsünde, Buße, Messiasreich, Vorsehung, Weltregierung, Weltende, Zukunft, Zukunftsmahl, Welt, jenseitige. a. Engel und Geister, Dämonen. Wir haben hier über dieses Thema wenig Neues. Die Engel- und Geisterlehre der Mystik ist im Sohar mit geringen Veränderungen die der Mystik, wie wir dieselbe im Talmud und Midrasch, besonders in der kleinen Midraschim ausgebildet vorfinden. 1. Jeder Theil des Firmaments ist mit einem besonderen Geist belebt, aus diesen Geistern bestehen alle himmlischen Heere. Auch aus den Seelen der Gerechten werden Engel. Der Menschen Seelen sind höher als die der Geisterengel. „Die heiligen Geister, heißt es, steigen nur von einer Stufe, aber die Seelen der Gerechten von zwei Stufen, die sich in eine vereinigen. Es steigen somit die Seelen der Gerechten höher, ihre Stufe ist höher.[2]) Weiter sind es Geister, die alle Elemente der Erde beleben; eine Lehre, die ebenfalls schon im Talmud da ist: „Es giebt kein Gewächs unten, das nicht seinen Engel oben hat,"[3]) So giebt es einen Engel des Regens, einen Engel des Thaues u. s. w.[4]) Weiter kennt man einen Engel über die Bewegung der Erde, einen andern über die des Mondes u. s. w. bei allen übrigen Himmelskörpern.[5]) Es hat jedes Land, jedes Volk seinen Engel, nur Israel steht unter keinem Engel.[6]) Auch in den Angaben über böse Engel und Geister ist ganz die Dämonologie des Mysticismus. Nur scheint die Scheidung zwischen guten und bösen Engeln, guten und bösen Geistern auf der Basis einer Annahme eines bösen und guten Prinzips in der Schöpfung, ähnlich der des Parsismus, zu beruhen. Wir hören darüber: „Die bösen Geister sind die gröbsten mangelhaften Formen, Klippoth", Schalen des Seins, die sich in zehn Klassen abstufen. Wir haben diese zehn Abstufungen der bösen Engel in dem Artikel „Kabbala" S. 574 angegeben und wollen sie hier nicht wiederholen. Die Stätte der bösen Geister ist in der dritten Welt, der Welt der Bildung, olam jezira, (s. Kabbala), dem Raum der Planeten und der Himmelskörper. Sämmtliche stehen unter dem Hauptengel Metatron (s. d. A.), während ihr eigenes Oberhaupt „Samael" (Satan in der Bibel) heißt. b. Die Lehre vom Menschen, dessen Seele und Ebenbildlichkeit Gottes. Auch in der Behandlung dieses Themas sind es die agadischen Lehren des talmudischen Schriftthums, die hier zusammengestellt und eine systematische Abrundung erhalten. Die Schöpfung des Menschen ist das Werk der ersten göttlichen Potenz, des obern Adams. „Der himmlische Adam hat, nachdem er aus dem obern Urdunkel hervortrat, den untern Menschen geschaffen."[7]) Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie" zur Logoslehre Philos, wo ebenfalls die erste göttliche Potenz, der Logos, als Welt- und Menschenschöpfer bezeichnet wird, das Antibiblische und Unjüdische dieser Annahme nachgewiesen. Weiter ist der Mensch der Schlußstein, die Krone und die Vollendung der Schöpfung. „Der Mensch, heißt es, ist der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung; so der Mensch geschaffen wurde, war Alles vollendet, die obere und die untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten, er vereinigt in sich alle Formen."[8]) Deutlicher und ausführlicher ist diese Idee in einer andern Lehre, wo der Mensch zum Mikrokosmos, zum Abbild der Schöpfung im Kleinen, wird. Dieselbe lautet: „Was ist der Mensch, etwa nur Haut, Fleisch,

---

[1]) Siehe: „Engel" und „Klassen der Engel" und „Mystik". [2]) Sohar III. S. 68 β. Hierzu der Ausspruch des Talmud Cholin 6 גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת. [3]) שאין לו עשב מלמעלה אין לך עשב מלמטה [4]) Siehe: „Klassen der Engel" in Abth. I. [5]) Sohar I. S. 42 ff. [6]) Das. [7]) Sohar II. S. 70 β. אדם דלעילא בהרא דאתגליא מלהא מגו בתימא עלאה קדמאה ברא אדם לתתא. [8]) Das. III. S. 48 a. כיון דנברא אדם אתתקן כלא כל מה דלעילא ותתא וכלא אתכליל באדם איהו שלימותא דכולא. Vergl. über die hierher gehörigen agadischen Lehren die Artikel „Urmensch", „Seele", „Mensch" und „Geist".

Knochen und Adern? Nicht doch! Der wirkliche Mensch ist die Seele; die Dinge, die wir genannt haben; die Haut, das Fleisch, die Knochen und die Adern bilden nur das Gewand, die Hülle, sind aber nicht der Mensch. So er die Erde verläßt, entkleidet er sich dieser Hüllen, die er angelegt hatte. Doch auch diese Körpertheile sind nach dem Geheimniß der höchsten Weisheit. Es stellen dar: die Haut das Firmament, wie es sich überall hin erstreckt und Alles gleich einem Gewande bedeckt; das Fleisch, die schlechte Seite der Welt (ihr sinnliches Element); die Knochen und die Adern das Bild des himmlischen Wagens (Merkaba) und die innere Kräfte die Diener Gottes. Doch sind das nur die Gewänder, aber im Innern ist das tiefste Geheimniß des himmlischen Menschen. So wie oben, ist auch unten Alles geheimnißvoll; daher die Aussage: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde." Nach dem Geheimnisse des himmlischen Adam ist das Geheimniß des irdischen Menschen"[1]) Diese Gestalt des Menschen ist es, was die Thiere vor ihm erzittern macht.[2]) Die Seele wird, wie im Talmud, präexistirend angenommen. „Zur Zeit da Gott die Welt zu schaffen beabsichtigte, bildete er alle Seelen, die bestimmt waren, dem Menschen gegeben zu werden."[3]) Alle stellten sich ihm ganz in dem Bilde dar, die sie dann im menschlichen Körper annehmen sollten."[4]) Interessant ist die Zeichnung der Seele in mannweiblicher Gestalt ihres vorzeitlichen Zustandes, es ist die talmudische Lehre von der Mannweibgestalt des ersten Menschen[5]) der Androginosannahme, wie wir sie schon bei Plato und später bei Philo finden.[6]) „Jede Gestalt, heißt es, in der nicht das männliche und weibliche Prinzip angetroffen wird, ist keine höhere vollständige Gestalt.[7]) Ferner: „Alle Seelen und Geister bestehen vor ihrem Eintritt in die Welt aus einem Manne und einem Weibe, die zu einem Wesen vereinigt sind; so sie auf die Erde hinab steigen, scheiden sich die zwei Hälften für verschiedene Körper. Zur Zeit der Verheirathung werden diese getrennten zwei Hälften wieder zu einem Ganzen von Gott, dem Kenner der Geister, verbunden; sie machen alsdann wieder eine ganze Seele aus.[8]) In diesem, ihrem vorzeitlichen Zustande besitzt sie göttliche Vollkommenheit und Kenntniß von allen Dingen. „Und Alles, was sie auf Erden lernen, wußten sich schon bevor sie in diese Welt eintraten",[9]) eine Lehre, die sich ebenfalls schon bei Philo und im Talmud vorfindet.[10]) Der Eintritt der Seele in die Welt ist zu ihrer Ausbildung und Vollendung, ganz nach der talmudischen Angabe,[11]) gegen die philonische Lehre, die den Aufenthalt der Seele in dem menschlichen Leib einen Aufenthalt im Kerker nennt.[12]) Auf die Frage, warum die Seelen sich von ihrem Ursprunge entfernen, wird durch folgendes Gleichniß geantwortet: „Ein König schickt seinen Sohn aufs Land, damit er dort genährt und großgezogen werde, bis er herangewachsen und in den Gebräuchen des königl. Palastes unterrichtet sein wird. Sobald diese Erziehung vollendet ist, läßt der König wegen des Sohnes dessen Mutter, die Königin, holen und führt ihn in seinen Palast ein, mit dem er sich den ganzen Tag freut. Die obere, heilige Seele, heißt es weiter, ist das Kind Gottes. Er schickt es in diese Welt, um da die Gebräuche kennen zu lernen, die im königl. Palast beobachtet werden. Nach Vollendung dieser

---

[1]) Das. S. 76a. Der Mensch als Mikrokosmos ist im Midrasch nicht neu, der Midrasch zu Koheleth und der kleine Midraschim haben diese Darstellung. [2]) Das. I. S. 191a. כל אינון בריין דעלמא וקטין דישא. [3]) Sohar II. S. 96β. [4]) Das. Wir haben hier die Lehre Philos von der vorzeitlichen Existenz der Seele Philo de gigantibus 7 (I. 266), die auch im Talmud da ist (s. Seele.) [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 8 אנדרוגינוס בראו [6]) Philo de opif. M. 24 (I. 17); Leg. alleg. II. 4 (I. 49). [7]) Sohar I. S. 55β דיוקנא דלא אשתכח ביה דכר ונוקבא לאו איהו דיוקנא עילאה. [8]) Das. I. S. 91β כל אינון רוחין ונשמתין כלהו כלילא דכר ונוקבא. Auch der Talmud spricht ähnlich von der Ehe Sanh. S. 22a; Sote S. 2a מ׳ יום קודם יצירת הולד בת פלוני לפלוני. [9]) Das. III. S. 61β וכל מה דאולפין בהאי עלמא כלא ידעו עד דלא יתון לעלמא [10]) Auch im Nidda S. 30β und in Midrasch Tanchuma zu פקיד heißt es: ומלמדין אותו כל תורה כולה Philo hat diese Lehre in Leg. alleg. I. 30 (I. 62); die Seele bedarf da weder der Gebote, noch der Mahnung. [11]) Siehe: „Seele.". [12]) Siehe: „Religionsphilosophie".

Ausbildung läßt Gott aus Liebe zu seinem Kinde die Mutter, die Königin, holen, welche ihr Kind, die Seele, in seinen Himmelspalast einführt."[1]) Doch gibt es auch im Sohar Darstellungen von dem Eintritt der Seele in die Welt, die an obige alexandrinische Annahmen erinnern, welche diesen Eintritt der Seele als ein Uebel angeben.[2]) Wir zitiren von denselben die Stellen: „Zur Zeit des Eintritts der Seele in die Welt, spricht sie: „Herr der Welt, es genügt mir die Welt, in der ich wohne, ich verlange nicht nach einer andern Welt, die mir Dienstbarkeit bereiten wird und in welcher ich, wie eine Besudelte, sein werde!" Darauf spricht Gott: „Du wurdest nur geschaffen, um in dieser Welt zu sein." So betritt die Seele schmerzvoll den Weg dieser Welt und steigt zu uns herab. Die weitere soharitische Psychologie theilt die menschliche Seele in eine Dreiheit, in: 1. eine Neschama, נשמה, welche die höchste Stufe der Seele ist; 2. einen Ruach, רוח, der den Sitz des Guten und Bösen, der guten und bösen Triebe hat und 3. einen Nepheich, נפש, der direkt mit dem Körper verbunden ist und die Ursache der Thätigkeit und der Instinkte des animalischen Lebens wird.[3]) Neben diesen drei Benennungen, die auch die Bibel hat,[4]) als die drei Gestalten des Seelenlebens, spricht der Sohar noch von zwei Namen: jechida, יחידה, Einheit, individuelles Prinzip und chaja, חיה, Leben, Lebensprinzip; beide haben die äußere Gestaltung des Menschen zu ihrer Thätigkeit.[5]) c. Seelenwanderung. Die Lehre von der Seelenwanderung, die im Sohar gebracht und behandelt wird, ist ursprünglich keine jüdische, sondern von Außen ins kabbalistische Judenthum eingedrungen. Dieselbe wurde unter den griechischen Philosophen von Plato und Pythagoras aufgestellt und von da von Josephus als die Lehre der Pharisäer vorgebracht.[6]) Nach Hieronymus bildete sie lange Zeit eine geheime Lehre der ersten Christen,[7]) und Origines erachtete diese Lehre als Mittel zur Erklärung mehrerer biblischen Erzählungen als z. B. des Kampfes zwischen Jakob und Esau vor der Geburt u. a. m.[8]) So war die Lehre von der Seelenwanderung im Christenthum heimisch, während sie im talmudischen Schriftthume nicht genannt wird. Erst im 13. Jahrh. taucht sie unter den Kabbalisten auf, die sie in ihren Schriften verbreiten. Die ihr unterliegende Idee ist einerseits die Ausgleichung der scheinbaren Ungerechtigkeit dieses Lebens,[9]) andererseits um nach Abbüßung ihrer Sünden rein in die Ursubstanz, in Gott, zurückzukehren.[10]) Nach Pythagoras und Plato müssen die Seelen alle Formen des animalischen Lebens, sowie alle verschiedenen Bildungsstufen der Völker durchwandern, bis sie den hohen Grad ihrer Vollkommenheit erreichen. In dem Soharstück vom Saba, סבא, wird an die Rechtsstrafen von 2. M. 21 ein Vortrag über die Seelenstrafen der Sünder angeknüpft und von der Seelenwanderung gesprochen. „Alle Seelen, heißt es, sind der Wanderung unterworfen, die Menschen verstehen nicht die Wege des Heiligen, gelobt sei er; sie ahnen nicht, daß sie vor Gericht gezogen werden, weder bevor sie in diese Welt eintraten, noch nachdem sie dieselbe verlassen; sie kennen nicht die vielen Umwandlungen und geheimen Proben, die sie zu bestehen haben; die Zahl der Seelen und Geister die in diese Welt eintreten, und in den

---

[1]) Sohar I. S. 245β. [2]) Das. II. S. 96β. [3]) Das. II. S. 122. Die Stelle darüber lautet übersetzt: „In diesen dreien findet man ein treues Bild dessen, was sich eben ereignet, denn alle drei machen nur ein einziges Wesen aus. Das Leben der Sinne, nephesch, hat gar kein Licht in sich, darum seine enge Verbindung mit dem Körper, dem es Speise und Vergnügen verschafft, nach: „sie giebt Nahrung ihrem Hause und bestimmt Arbeit ihrer Mägde (Spr. Sal. 31. 9) Das Haus ist der Körper, der ernährt wird, und die Mägde das sind die Glieder des Körpers, welche gehorchen. Ueber dem Leben des nephesch ist das Leben des ruach, der jenes unterjocht, beherrscht und ihm soviel Licht als es nöthig hat, mittheilt. Ueber dem ruach ist die neschama, von der er beherrscht und erleuchtet wird. [4]) Siehe: „Geist". [5]) Sohar III S. 104a b. Das I S. 83. Vergl. hierzu Midrasch rabba Abschn. 14 und Jalkut 1. S. 6d, wo ebenfalls diese 5 Namen der Seelentheile sind. [6]) Joseph Antt. 18. 2. [7]) Hieronymus epist. ad Demedriadem. [8]) Origenes. περι αρχων 1. 7. [9]) Vergl. Josephus Antt. 18. 2. [10]) Die Kabbala hält die Seele als ein Theil Gottes in wörtlichem, wirklichem Sinne.

Palast des himmlischen Königs nicht zurückkehren."[1]) Es werden sechs durchzunehmende Grade und vier Seelengattungen angegeben.[2]) Eine zweite Lehre hier ist die unter dem Namen: „das Geheimniß vom Ibbur," סוד העבור. Sind zwei Seelen nicht im Stande, einzeln alle Gebote zu befolgen, so werden sie zur gegenseitigen Ergänzung in einen Körper vereinigt; ist es nur eine Seele, die hierzu zu schwach ist, so wird sie mit einer stärkern Seele verbunden, von der sie, in Erfüllung ihrer Aufgabe gestützt wird.[3]) d. Die Erbsünde. Darüber schließt sich der Sohar den Lehren der Agadisten im Talmud und Midrasch an, worüber wir auf den ausführlichen Artikel „Erbsünde" verweisen. e. Die menschliche Willensfreiheit. Dieselbe wird trotz der abweichenden Richtung in der Lehre vom „Bösen und Guten" auch hier, wie in der Bibel und in dem Talmud, unverändert gelehrt. Es heißt darüber: „Wenn der Heilige, gelobt sei er, die gute und böse Begierde, die in der Schrift „Licht und Finsterniß" heißen, nicht in uns gelegt hätte, so würde der creatürliche Mensch weder Verdienst, noch Schuld haben. Darauf frugen die Jünger: „Wozu dies? Wäre es nicht besser, es gäbe weder Lohn noch Strafe, so der Mensch der Sünde und des Bösen völlig unfähig gewesen?" „Doch nicht, lautete die Antwort darauf, es ist besser, daß er so, wie er ist, geschaffen wurde."[4]) f. Die Schrifterklärung, das Gesetz und der Talmud. Der Grundzug der soharitischen Schrifterklärung ist, wie bei den Alexandrinern, die allegorische, mittelst deren die kabbalistischen Lehren in der Schrift ihre Begründung finden sollen. Wenn das Soharbuch auch noch andere Erklärungsweisen kennt und ausdrücklich nennt, so ist ihm doch die allegorische die wichtigste.[5]) An mehreren Stellen polemisirt es gegen die Gegner der allegorischen Schrifterklärung und sucht die Richtigkeit derselben nachzuweisen. Die Hauptstelle darüber lautet: „Wehe dem Menschen, läßt es seinen R. Simon rufen, der da spricht, die Thora wolle nur Erzählungen und gewöhnliche Geschichten vortragen! Wäre dem so, könnten auch wir eine Thora von gewöhnlichen Worten anfertigen und von größerer Vorzüglichkeit, wenn es nur gewöhnlicher Erzählung gelten sollte. Auch die weltlichen Schriften haben Hohes und Vorzügliches, lasset uns ihnen folgen und aus ihnen eine ähnliche Thora anfertigen. Gewiß, es sind alle Worte der Thora, Worte von oben mit höhern Geheimnissen. Müssen ja die Engel bei ihrem Herabsteigen eine leibliche Hülle anlegen, wie sollte die heilige Thora eines Gewandes entbehren können, die ja für uns bestimmt und von uns aufgefaßt werden soll. Aber dieses hat sie wirklich, denn die Erzählungen der Thora sind das Gewand der Thora, האי סיפור דאוריתא לבושא דאוריתא; daher betete David: „Oeffne meine Augen, daß ich Wundervolles in deiner Thora schaue!"[6]) „Es giebt Thoren, die, wenn sie einen wohlgekleideten Menschen sehen, das Kleid für Alles halten, und doch besteht der Vorzug des Kleides in dem Leib und der des Leibes in der Seele. Auch die Thora hat einen Leib, es sind ihre Gesetze, der Gewänder anlegt, es sind dies die Erzählungen. Aber die Thoren sehen nur auf das Kleid, die Erzählungen, ohne auf das Höhere darunter zu achten. Deutlicher noch hören wir darüber eine andere Stelle: „Wer da spricht, die Erzählungen in der Thora sind nur ihrer selbst wegen da, dessen Geist möge schwinden, denn dadurch wird die höhere Lehre zu keiner Lehre der Wahrheit. Und doch ist die heilige höhere Lehre eine Lehre der Wahrheit. Hält es doch ein menschlicher König unter seiner Würde, sich von gewöhnlichen Dingen zu unterhalten oder gar dieselben aufzuschreiben. Solltest du trotzdem annehmen, der obere König, der Heilige, gelobt sei er, ließ keine heiligen Gegenstände aufzeichnen und aus ihnen die Thora abfassen, sondern nur gewöhnliche Sachen, als z. B. die von Esau, Hagar, Laban und Jakob, der Eselin des Bileam,

---

1) Sohar II 99 β ff. zu Mischpatim. 2) Sohar II 94 a. 3) Das. 4) Das. I. S. 23 a und β. 5) Sohar II S. 99 a zu משפטים. 6) Ps. Dieses Stück ist die wörtliche Uebersetzung von Sohar III S. 152 a.

von Balak, Simri u. a. m., weßhalb da ihre Lobeserhebungen bei dem Psalmisten (Ps. 19. 8—11); es ist daher unzweifelhaft, die höhere Lehre ist die Lehre der Wahrheit; die Lehre des Ewigen ist vollkommen. Jedes Wort ist da, um einen andern höhern Sinn zu offenbaren und so ist es mit den Worten der Erzählung.[1]) Außer der allegorischen Erklärungsweise nennt das Soharbuch noch andere exegetische Mittel, um die kabbalistischen Lehren in die Schrift hineinzudeuten. Gleich der Agada (s. Exegese) gebraucht es: 1. die Gematria, גמטריא, d. h. die Berechnung des Zahlenwerthes der Buchstaben eines Wortes oder eines Verses, um den gewünschten Inhalt zu erhalten; 2. die Notarikon, נוטריקון, wo jeder Buchstabe ein Wort andeutet und 3. Themura, תמורה, wo durch Buchstabenumstellung das Gesuchte gefunden wird. Bei diesen exegetischen Operationen ist ihm auch der einfache Wortsinn heilig, von dem es sagt: „Der einfache Sinn des Verses bleibe wie er ist, dem nichts hinzugefügt und dem nichts weggenommen werden darf, auch nicht ein Buchstabe.“[2]) Es sind daher auch bei ihm, wie im Talmud, drei Erklärungsweisen: 1. des einfachen Wortsinnes; 2. der Deutung, דרוש und 3. des geheimen Sinnes, sod, סוד.[3]) Die allegorische Erklärungsweise hatte bekanntlich unter den Alexandrien eine laxererne Gesetzesbefolgung zur Folge. Man glaubte bei Erfassung des geistigen Sinnes des Gesetzes die Praxis vernachlässigen zu dürfen. Im Sohar wird die Ausübung an mehreren Stellen zwar eingeschärft, was übrigens auch Philo thut (s. Religionsphilosophie), aber der Zweck der Gesetzespraxis ist da nicht mehr des Gesetzes wegen, weil es so befohlen ist, sondern um dadurch auf die Gottespotenzen, die Sephiroth, einzuwirken und den Rapport zwischen der obern und untern Welt zu erhalten. Nicht desto weniger sind die Jünger der Kabbala, die Männer der chassidäischen Sekte, die sich in Bezug auf die gesetzliche Praxis, besonders so bald dieselbe die talmudischen Bestimmungen betrifft, nicht geringe Aenderungen und theilweise Vernachlässigung erlauben. Ueberhaupt werden die Mischna und der Talmud im Sohar mit nicht geringer und absichtlicher Schmähung erwähnt.[4]) Die kabbalistische Richtung wird da zur völligen Gegnerin der Halacha, was mit der strengen vernunftgemäßen Art ihrer Erörterung, die jede mystische Einmischung zurückweist, zusammenhängen mag. Die Mystik ist und bleibt eine Feindin der Verstandesrichtung, die sie neben sich nicht dulden kann. Die Mischna, sagt der Sohar, gleicht einer Sklavin, aber die Kabbala einer Gebieterin; das Talmudstudium ist wie ein harter, unfruchtbarer Felsen, der geschlagen werden muß, bis er einige Wassertropfen von sich giebt, um die dann noch Streitigkeiten und Diskussionen entstehen. Dagegen ist die Kabbala ein reichfließender Quell, zu dem nur gesprochen zu werden braucht, um ihren erfrischenden Inhalt zu ergießen u. a. m.[5]) V. **Beschaffenheit, Anlage, Sprache, Verfasser und Abfassungszeit.** Von den Bestandtheilen des Sohars haben wir bereits oben im Theil II. gesprochen. Die Anlage und Anordnung des Buches, wie es uns heute vorliegt, weicht von seiner ursprünglichen Gestalt bedeutend ab. Spätere Ausgaben haben viele Stücke von jüngern und ältern Händen, die im soharitischen Stil und Geist abgefaßt wurden, mitaufgenommen und dieselben nach Erachten an verschiedenen Stellen eingeschoben.[6]) Davon sind die Zusätze vom Anfange des Sohars mit der Aufschrift „Vorrede“, in der Mitte und am

---

[1]) Sohar III. S. 149β. [2]) Das. II. S. 99 zu Mischpatim. פשטה דקרא כמה דאיהי דלא יאיכבא ... גרא לגרעא אפילא אית חד. [3]) Daselbst mit einem passenden Gleichniß. [4]) Die soharitischen Stellen darüber hat erst Landauer in Orient 1845 S. 571—4 gesammelt. Dieselben sind: Sohar I S 27β; ferner Tikkunim N. 28 S. 73a; ferner daselbst Einleitung S. 1β; Sohar III. S. 279β; Sohar chadasch S. 74a; Sohar III S. 275a; das. III. S. 27β. [5]) Daselbst. [6]) So lesen wir als Anmerkung zu Sohar I. S. 22 von da bis S. 22 ist nicht vom Sohar; ebenso zu Anfang יתרו, daß mehrere Seiten [I. 212 216] nicht vom Soharbuch angehören. Ein Kabbalist des 16. Jahrh. Abrhm. Levi, bemerkt in seiner Schrift, daß zu 4. M. 10, 35 ein neues Soharstück abgefaßt wurde

Ende unter dem Namen „Zusätze“, meist Stücke aus den kabbalistischen Schriften „Bahir“, „Midrasch Ruth“ u. a. m. Die Sprache ist aramäisch, aber nicht in dem rein aramäischen Dialekt, sondern in dem talmudisch-aramäischen, wie er bei den Rabbinern in der gäonäischen und nachgäonäischen Zeit bis ins 12. Jahrh. zur Abfassung von Schriften[1]) und Gedichten u. a. m. im Gebrauch war.[2]) Doch findet sich auch ein hebräisches Stück im Sohar.[3]) In der Angabe und Feststellung des Verfassers und der Abfassungszeit war von vorne herein gleich nach dem Bekanntwerden des Buches eine Meinungsverschiedenheit. Der Titel des Buches nennt den Volks-Gesetzeslehrer R. Simon b. Jochai im 2. Jahrh. als den Verfasser. Auch im Sohar III. S. 287β heißt es, daß es ein R. Abba von dem Vortrage des R. Simon b. Jochai abgeschrieben habe. Gegen diese Angabe des Alters und der Autorschaft des Sohar, wurden von der Kritik bedeutende Bedenken erhoben. Im Sohar werden erwähnt: die Mischna in ihren sechs Theilen,[4]) der Talmud,[5]) Namen vieler späterer Gesetzeslehrer Tanaim und Amoraim; ferner die in nachtalmudischer Zeit eingeführten Vokalzeichen; mehrere nachtalmudische Schriften;[6]) mehrere später abgefaßte Gebetsstücke, als z. B. das Gebet הפורס סוכת שלום,[7]) das אל אדון,[8]) das נשמת,[9]) das כל נדרו[10]) u. a. m.; ferner mehrere philosophische Kunstausdrücke aus den Schriften der Juden im Mittelalter, als z. B. עלת העלות, die Ursache der Ursachen[11]), תשלום, Vollendung,[12]) נפש שכליות mit Nennung der vier Elemente;[13]) ferner mehrere mystische Midraschim aus dem 9. und 10. Jahrh. als z. B. das Buch Serubabel[14]) u. a. m. Ganz überrascht uns die Zitirung zweier Verse aus dem von Salomo Gebirol verfaßten כתר מלכות in dem Stück קדושים zu רעיא מהימנא.[15]) In Erwägung dieser Zitate hat sich die Kritik gegen obige Angabe des R. Simon b. Jochai als des Verfassers des Sohars erklärt. Man gibt das 13. Jahrh. als die Zeit dessen Abfassung an und nennt Moses ben Schemtob de Leon (geb. 1250, gest. 1305) als seinen Verfasser.[16]) Gewisse Hinweisungen auf das 13. Jahrh. finden neueste Forscher in den Berechnungen der Erlösungszeit im Soharbuch.[17]) Wir schließen uns diesen Resultaten an, halten das Soharbuch als ein Produkt des 13. Jahrh., ohne jedoch für dessen Autorschaft eine bestimmte Persönlichkeit nennen zu können.[18])

---

[1]) Vergl. Ozar Nechmad II. S. 152 ff. [2]) Vergl. Kerem Chemed VII. S. 70 die Mittheilung des aram. Piutstückes von Meschull. den Aeltern im 11. Jahrh. Aus dem 12. Jahrh. ist das תא שמע bekannt von Ephraim aus Bonn. [3]) Sohar III. S. 145a. [4]) Sohar III. S. 26a, 29β, wo die 6 Theile der Mischna mit den 6 Stufen des salomonischen Thrones verglichen werden. [5]) Das. siehe oben die Anmerkung von den feindlichen soharitischen Angriffen gegen den Talmud. [6]) So z. B. das Buch Serubabel Sohar III. S. 173β; das Buch Henoch u. a. m. [7]) Sohar I S. 47a. [8]) Das. II S. 132a und 205β. [9]) Das. I S. 134a. [10]) Sohar III. S. 116a. [11]) Sohar I. S. 22β. [12]) An mehreren Stellen im Midrasch Haneelam. [13]) Sohar I. S. 80a. [14]) Sohar III. S. 173β. [15]) Sachs, religiöse Poesie S. 229. Anmerkung 2. Diese Stelle im Sohar lautet: ואשהארו כגופא בלא נשממא דאית אדון עליהם מחשיך מאורים. [16]) So schon Abraham Sakuto in seinem Werke Juchasin edit Konstantinopel, vergleiche Jakob Embens Buch מטפחת ספרים p. 37a. [17]) Erlösungsjahr wird angegeben: Sohar I. S. 115 wird das sechzigste Jahr des 6. Jahrhunderts, also ungefähr = 14. Jahrhunderts; Sohar III. S. 252a; deutlicher Sohar I S. 7 ff. III. S. 196b. „Wenn das 60. J. oder 66. J. die Schwelle des 6. Jahrtausend der Welt überschreitet, also 5060 — 66. = 1300—1306. [18] Mit den Beweisen Jellineks in seinem „Moses Ben Schem Tob de Leon“ Leipzig 1851 und der Andern nach ihm für die Autorschaft des Moses Ben Schemtob de Leon, weil sich in dessen Schriften: Sepher Hanischkal, Sepher Harimon und Sepher Mischkan Haeduth Parallelstellen zu Soharstücken vorfinden, kann ich mich nicht befreunden, da ja dieser den Sohar immerhin als Quelle benutzt haben konnte, ohne ihn verfaßt zu haben. Der gelehrte David Luria hat in seinem „Kadmuth Hasohar“ קדמות הזהר [S. 2β bis S. 6] die Soharstellen zusammengebracht, die derselbe als Zitate bald des סתרי התורה, bald des מאירת העולם אור ישראל u. a. m. [Benennungen des Sohar bei ihm] in seinen Schriften aufnimmt, die wörtlich im Sohar da sind. Wir entnehmen daraus, daß Moses de Leon den Sohar wirklich vor sich gehabt und ihn als Quelle in seinen Schriften benutzt hat. Den wichtigsten Gegenbeweis bei David Luria bilden die Stellen das. S. 1a und b, in denen Moses de Leon im Widerspruch mit dem Sohar dargestellt wird. Dagegen sind in dieser Schrift seine andern Gegenbeweise durch die Zitate aus

Das Buch gehört zur Pseudoepigraphie der kabbalistischen Literatur an, die bekanntlich nicht gering ist.[1]) Der Name R. Simon b. Jochai als Verfasser ist ein Pseudonym, doch können wir nicht leugnen, daß sich im Sohar eine große Anzahl von Aussprüchen dieses Gesetzeslehrers vorfinden.[2]) Uebrigens wurde R. Simon b. J. auch in der talmudischen Agada als ein Mystiker gefeiert, dem sie viele Wunderthäterei nacherzählt.[3]) Auch werden ihm außer dem Sohar noch andere mystische Schriften unterschoben.[4]) Diese Angabe des 13. Jahrh. als die Abfassungszeit des Sohars ist jedoch nicht auch für die dem Sohar beigefügten Schriften und Zusätze, von denen sich einige ältern und einige jüngern Ursprunges bekunden, wie wir bereits oben bemerkt haben. Im Uebrigen stimmen wir mit Jakob Embdens Angaben in seiner kritischen Schrift: „Matpachath Sepharim", daß der Kern des Sohar uralte Lehren der jüdischen Geheimlehre und der Mystik enthalte, die sich zerstreut in dem Schriftthum des Talmud und Midrasch vorfinden. Wir bitten darüber die Artikel: „Geheimlehre", „Mystik" und „Kabbala" nachzulesen.

Stiftszelt, אוהל מועד. In diesem Artikel behandeln wir zur Ergänzung des Artikels: „Stiftshütte" in Abtheilung I. Die Geschichte dieses Zeltheiligthums der Israeliten in der Wüste und in den nachfolgenden Zeiten. In 2. B. M. 25, 26, 30 1—10 wird der Bau der Stiftshütte mit allem Zubehör befohlen und 2. M. 36—38, 40 berichtet von der Ausführung desselben, sowie 2. M. 40 17 von der Vollendung und Aufstellung dieses Zeltheiligthums. Auch die andern Bücher des Pentateuchs als z. B. das 3. und 4. B. sprechen an mehreren Stellen von demselben. Trotzdem wird die Existenz der Stiftshütte von vielen Bibelexegeten bezweifelt.[5]) Ihre Gründe sind, daß die angegebene Ausführung des Baues viel zu künstlich für die Israeliten in der Wüste wäre, da noch Salomo Künstler aus Phönizien zum Bau des Tempels in Jerusalem kommen lassen mußte; ferner spreche der Verbrauch der großen Menge edler Metalle dagegen, die unmöglich im Besitze des Volkes gewesen sein konnten; ferner wäre die genannte Zeit zur Anfertigung, kaum neun Monate, viel zu kurz u. a. m. Dagegen wird von Andern zur Erwägung hervorgehoben, daß in Aegypten zur Zeit Mosis all die feinen gewerblichen Künste, die zur Herstellung der Stiftshütte nöthig waren, schon in der Blüthe gewesen und die Israeliten dieselben erlernt haben konnten; auch Gold und Silber hatten die Israeliten in Menge, wovon die Anfertigung des goldenen Kalbes zeugt; die edlen Spezereien konnten durch den Karawanenhandel herbeigeschafft werden. Was die kurze Dauer des Baues betrifft, möge man bedenken, daß dabei alle kunsterfahrenen unter den Israeliten mitgearbeitet hatten.[6]) Wir sehen hier von diesen Beweisen und Gegenbeweisen ab und suchen nach historischen Zeugen der spätern Zeit, die uns von der Existenz der Stiftshütte nach der Besitznahme Kanaans durch die Israeliten berichten. Das Buch Josua bringt darüber die ersten Notizen. In K. 18 1 heißt es: „Und die ganze Gemeinde der Israeliten versammelte sich in Silo, wo sie das Stiftszelt aufrichteten, nachdem das Land von ihnen erobert war." Auf einer andern Stelle daselbst Kap. 19. 51 wird von der Vertheilung des eroberten Landes erzählt, daß dieselbe am „Eingange der Stiftshütte" פתח אהל מועד vorgenommen wurde. Es wird hier

---

den Schriften der Gäonen nichtig, weil dieselben nur soviel darthun, daß das Soharbuch Lehren und Aussprüche des ältern Schriftthums in sich aufgenommen, was auch wir bereits ausgesprochen und nachgewiesen haben, aber durchaus nicht beweisen, daß der Sohar den Gäonen vorgelegen habe. Die Abfassung des Sohar braucht daher nicht vor dem 13. Jahrh. geschehen zu sein.
[1]) Vergl. darüber die Artikel: „Mystik" und „Kleine Midraschim". [2]) Konitz in seinem Buche „Ben Jochai" hat dieselben gesammelt und in Parallele mit denen des Sohar gestellt. [3]) Siehe den Artikel „Simon ben Jochai". [4]) Als z. B. Nistaroth de R. Simon ben Jochai; Tephillath de R Simon ben Jochai, Mechilta de R. Simon b Jochai u. a. m. Siehe Kleine Midraschim. [5]) Vergl. darüber: Knobel a. a. O. S. 254; Vater, Commentar zum Pentateuch III 658; de Wette Beiträge zur Einleitung in das a. Test. I 258. II 259. George, die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835 S. 41. [6]) Knobel l. c. u. a. m.

mit klaren Worten die Existenz der Stiftshütte u. ihre Aufrichtung nach der Besitznahme des Landes in Silo erwähnt. Silo,[1]) das zur Zeit den Mittelpunkt des von den Israeliten in Besitz genommenen Landes bildete, wurde zum festen Sitz für die Stiftshütte und zur Stätte für die Volksversammlungen, nachdem dies während der Eroberungszeit Gilgal bei Jericho[2]) gewesen, erwählt. Die Stellen im Buche Josua (4. 10; 5. 10; 6. 24; 9. 6; 10. 6; 14. 6), wo Gilgal als Mittelpunkt und Versammlungsort des Volkes bezeichnet wird, nennen zwar nicht die Stiftshütte ausdrücklich, aber deren Hauptgegenstand, die Bundeslade. Von mehreren Exegeten werden in zwei der oben zitirten Schriftstellen die Worte „am Eingange der Stiftshütte", פתח אוהל מועד, beanstandet, die eine Thür der Stiftshütte andeuten, was für das Zeltheiligthum der Wüste, das keine Thüren hatte, nicht paßt, woraus gefolgert wird, daß die Stiftshütte hier nicht die der Wüste sein könne. Wir entgegnen darauf, daß auch im Pentateuch an vielen Stellen diese Bezeichnung „am Eingange der Stiftshütte", פתח אהל מועד, vorkommt.[3]) Das hebr. „Petach", פתח, ist da nach seiner primitiven Bedeutung „Eingang" und „Oeffnung" zu nehmen.[4]) Ebenso nichtssagend ist der Beweis für die Nichtidentität des spätern Heiligthums mit dem Zeltheiligthum der Wüste aus den Benennungen des Heiligthums in Silo in Richter 18 31. „Haus Gottes", בית אלהים; in 1. S. 1. 9. „Tempel des Ewigen", היכל יהוה, u. a. m., da diese Namen spätern Volksvorstellungen angehören.[5]) Anders verhält es sich mit der Schriftstelle in 1. S. 3. 15 „Und es schlief Samuel bis an den Morgen; er öffnete alsdann die Thüren des Gotteshauses", wo deutlich von „Thüren", דלתות, die das Zeltheiligthum in der Wüste nicht hatte, gesprochen wird. Aber auch dieses ließe nur auf einen Umbau der Stiftshütte, aber auf keine Nichtexistenz derselben schließen. Auch ältere Traditionen im talmudischen Schriftthume sprechen von einem Umbau der Stiftshütte zu Silo, was ihnen aus mehreren Schriftstellen hervorgeht. Wir lesen darüber: „das Heiligthum in Silo hatte kein Gebälk zu seiner Decke, sondern es war ein Haus von Steinen nach unten mit Teppichen oben."[6]) Ein Lehrer, R. Jochanan, aus dem 3. Jahrh. giebt für diese Tradition folgende Begründung an. „In 1. S. 1 24 heißt es: „Und sie (Hana) brachte ihn (den Samuel) in das Haus des Ewigen", dagegen in Psalm 78. 60 „Er verließ die Wohnstätte zu Silo, das Zelt, wo er unter Menschen weilte"; ferner daselbst V. 67 „Er verschmähte das Zelt Josephs und erkor sich nicht den Stamm Ephraim"; das Heiligthum in Silo wird also bald „Haus", bald „Zelt" genannt, was nur darin seine Begründung hat, daß die Stiftshütte in Silo eine Untermauerung erhielt; sie war unterhalb ein Haus aus Steinen und oberhalb ein Teppichzelt.[7]) Aus dieser Stiftshütte zu Silo wurde in Elis letzten Tagen die Bundeslade in dem Kampfe gegen die Philister mit ins Lager der Israeliten genommen, wo sie, nach dem diese geschlagen wurden, als Beute in die Hände der Philister fiel,[8]) und nicht wieder, wenn auch die Philister sie zurücksandten, in die Stiftshütte zu Silo zurückgebracht wurde. Man brachte sie erst nach Bethsean, dann nach Kirjath-Jearim in das Haus des Abinadab,[9]) später in das Haus des Obededom,[10]) und endlich unter David nach Jerusalem in das für sie errichtete Zelt.[11]) Die Stiftshütte zu Silo hatte nun keine Bundeslade mehr; ebenso nicht wieder, als sie später in Nob[12]) und Giebeon[13]) aufgerichtet wurde. Es ist dies ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Stiftshütte, wo sie als Volksheiligthum ohne ihre heiligen Kleinodien dastand, und wo neben ihr auch an

---

[1]) Siehe den Artikel „Silo" in meiner Real-Encyclopaedie für B. und T. Abth. I. [2]) Schenkel Bibellexikon, Artikel „Stiftshütte" S. 415. [3]) 2 M. 39. 35; 40. 6; 3. M. 1. 3; 4. 4; 5. 3; 4. M. 3. 25. [4]) Vergl Fürst, Hebr. Wörterbuch voce פתח. [5]) Vergl. Thenius zu 1. S 1. 9. [6]) Gemara Sebachim S. 112 ב. הקרה אלא בית אבנים בלבד מלמטן והירי עות מלמעלה לא היה שם. [7]) Das. S. 118 a. לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה. [8]) 1. S. 4. [9]) 1 S. 7 1 2. [10]) Das. [11]) Das. [12]) Siehe „Nob" in Abth. I. meiner Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud. [13]) Das. im Artikel „Gibeon".

andern Orten sich Volksheiligthümer bildeten. Dieser Bericht wurde im Talmud von den Lehrern des 2. Jahrhunderts in Frage gestellt. Gegen denselben schienen ihnen andere Schriftstellen zu sprechen. In 4. M. 14. 44 heißt es: „Und sie wagten die Bergspitze zu besteigen, aber die Bundeslade des Ewigen und Moses wichen nicht aus der Mitte des Lagers". Man hielt also als profanirend, die Bundeslade mit in den Kampf zu nehmen. Die andere viel gewichtigere Stelle ist in 1. S. 14 18 „Und es sprach Saul zu Abia: „Führe die Bundeslade Gottes vor, denn es war die Bundeslade da." Wie konnte Saul die Bundeslade sich vorführen lassen, die ja zur Zeit in Kirjath-Jearim war, wohin sie von den Philistern gebracht wurde? Dies veranlaßte den Lehrer R. Juda b. Ilai[1]) anzunehmen, daß es in der Stiftshütte zwei Bundesladen gab, eine mit den von Moses zerbrochenen Gesetzestafeln und eine mit den zwei ganzen Gesetzestafeln und der Thora. Von diesen war es die Bundeslade mit den zerbrochenen Gesetzestafeln, die mit in das Kriegslager genommen und von den Philistern erbeutet wurde.[2]) Doch wird diese Annahme von den andern Lehrern verworfen, da immer nur von einer Bundeslade gesprochen wird. In Betreff der Schriftstelle in 1. S. 14. 18 oben lehren sie, daß man da nur an das goldene Stirnblech des Hohenpriesters zu denken habe.[3]) Von den Exegeten der neuesten Zeit ist es Thenius zum 1. B. Samuel, der ebenfalls im Texte 1. S. 14. 18 anstatt „Bundeslade", ארון, „Urim", אורים zu lesen empfiehlt. Nach dem Tode Elis scheint das Stiftszelt nach Nob, einer Stadt im Stammgebiet Benjamins in der Nähe Jerusalems, gebracht worden zu sein. Unter Saul war es David, der die Stiftshütte daselbst aufsuchte und vom Priester Achimelech auf seiner Flucht heiliges Brod (Schaubrod) und das Schwerdt des Goliath erhielt. Diese That wurde durch den Feldherrn Doeg dem Könige Saul hinterbracht, worauf dieser den Achimelech mit 84 andern Pristern auf Verdacht eines geheimen Bundes mit David tödten ließ.[4]) Später unter David bis auf Salomo war es die Priesterstadt Gibeon in dem Stammgebiet Benjamins, nordwestlich von Jerusalem, wo die Stiftshütte stand. In 1. Chr. 16. 39 lesen wir darüber: „Und Zadok, der Priester, und seine Brüder die Priester blieben an der Wohnung des Ewigen, Mischkan, und auf der Anhöhe, Bama, zu Gibeon"; ferner daselbst 21. 29 „Und die Wohnung des Ewigen, Mischkan, die Mose in der Wüste gemacht, und der Opferaltar waren in dieser Zeit auf der Anhöhe, Bama, in Gibeon"; ferner 2. Chr. 1. 3, „Da gingen Salomo und die ganze Gemeinde mit ihm zur Anhöhe in Gibeon, denn daselbst war die Stiftshütte Gottes, die Mose, der Diener des Ewigen in der Wüste gemacht". Wir haben hier deutlich die noch spätere Existenz der mosaischen Stiftshütte angegeben. Mag auch die Abfassung der Bücher der Chronik der nachexilischen Zeit angehören, so können wir diesen Bericht immerhin als eine der ältesten Traditionen gelten lassen. Aber, wird dagegen eingewendet, wie paßt hierzu der Bericht in 2. S. 6 17; 1. Chr. 15 1; 16 1, David habe ein eigenes Zelt für die Bundeslade aufrichten lassen, die er aus dem Hause Obededoms nach Jerusalem brachte, existirte die mosaische Stiftshütte, warum errichtete David ein anderes Zelt für die Bundeslade? Wir entgegnen darauf, daß es sich damals bei David noch nicht um die Errichtung eines Heiligthums in Jerusalem handelte, sondern um den ehrenvollen Einzug des unter Eli von den Philistern geraubten Volkskleinods, der Bundeslade, in die Residenz als Zeichen der wiedererrungenen vollen Nationalkraft. Das Heiligthum, die alte Stiftshütte, blieb vorläufig noch in Gibeon, wo der Priester Zadok den heiligen Dienst verrichtete.[5]) Es war mehr eine politische als religiöse Handlung. Darum sollte noch nicht das Zeltheiligthum von Gibeon aufgehoben und nach Jerusalem gebracht werden. Erst später regte sich in ihm das Verlangen, auch ein National-

---

[1]) Siehe den Artikel „Juda ben Ilai" daselbst. [2]) Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6. [3]) Daselbst. הגישה. [4]) 1. S. 21. 1. 22. [5]) 1. Chr. 15 und 16.

heiligthum, angeblich für die Bundeslade, in Jerusalem zu erbauen, was einer Aufhebung des Nationalheiligthums in Gibeon gleichkam. Die Ausführung dieses Wunsches wurde ihm durch den Propheten Nathan widerrathen, noch war die Zeit hierzu nicht gekommen. Der Wortlaut dieser Stelle in 2. S. 7. 6 ist charakteristisch genug und zeugt gegen die Annahme, welche sich bemüht, die Nichtexistenz der Stiftshütte darzuthun. „Denn ich wohnte nicht in einem Hause, seit dem Tage, da ich die Söhne Israels aus Aegypten geführt, bis auf diesen Tag; ich wandelte in einem Zelte und in einer Wohnung, Mischkan".[1]) Daß das Zeltheiligthum, die Stiftshütte, weiter in Gibeon war und als Nationalheiligkeit bis in Salomos Zeit vom Volke aufgesucht wurde, beweisen die Schriftstellen in 1. K. 1. 39: „Und Zadok, der Priester, nahm das Horn mit Oel und salbte den Salomo; sie stießen in die Posaunen und das ganze Volk rief: „Es lebe der König Salomo!" ferner 1. K. 2. 29, „Und es wurde dem Könige Salomo hinterbracht, Joab flüchtete sich in das Zelt des Ewigen und sei am Altar"; das. 3. 4, „Und der König ging nach Gibeon, daselbst zu opfern, denn dort war die große Anhöhe". Erst nach der Erbauung des Tempels in Jerusalem durch Salomo wurde das Nationalheiligthum, die alte mosaische Stiftshütte, in Gibeon aufgehoben. Dieselbe wurde mit allen ihren Geräthen nach Jerusalem in den Tempel gebracht, wo für dieselbe ein eigenes Gemach bestimmt war. Der Bericht darüber 1. K. 8. 4 lautet: „Und sie brachten hinauf die Bundeslade des Ewigen, das Stiftszelt und alle heiligen Gefäße, die im Zelte waren, die Priester und die Leviten brachten sie hinauf". Daß man hier unter „Stiftszelt", אוהל מועד, nicht das für die Bundeslade von David errichtete Zelt zu verstehen habe, hat auch Thenius in seinem Kommentar zu 1. K. 8. 4 zugestanden. Einen bewährten alten Gewährsmann dafür haben wir an dem Berichterstatter im 2. B. der Makkabäer 2. 4. 5, wo die Aussage, entkleidet von ihrem Sagenhaften, die Nachricht, daß die Stiftshütte mit allen ihren Geräthen noch zur Zeit der Tempelzerstörung durch Nebusradan da war. Auch Josephus hat in 1. K. 8 4 *τήν σκηνήν, ἥν μωϋσῆς ἐπήξατο.* Der jüdischen Tradition im talmudischen Schriftthum ist dieses so gewiß, daß sie sich bemüht, die Dauer des Aufenthalts der Stiftshütte an jedem dieser genannten Ortschaften auszurechnen. Diese Angaben haben soviel Interessantes, daß wir nicht anstehen, dieselben hier mitzutheilen. „Die Zeit des Stiftszeltes, heißt es, war in der Wüste 39 Jahre, in Gilgal 14 Jahre, in Silo 369 Jahre, in Nob und Gibeon zusammen: 57 Jahre, im Tempel 410 Jahre.[2]) Die weitere Ausführung darüber wird in Nachfolgendem angegeben. Im zweiten Jahre des Aufenthalts der Israeliten in der Wüste wurde die Stiftshütte errichtet und eingeweiht (3. M. 8); 14 Jahre dauerte die Eroberung und Vertheilung des Landes Kanaan, während welcher Zeit die Stiftshütte in Gilgal war. Deducirt wird dies aus den angegebenen Lebensjahren Kalebs. Derselbe war 40 J. alt, als er zum Auskundschaften des Landes im 2. Jahre des Auszuges aus Aegypten abgeschickt wurde. 40 Jahre dauerte der Aufenthalt der Israeliten in der Wüste, also 40 + 38 = 78 J. Beim Beginn der Landesvertheilung giebt Kaleb an, daß er 85 Jahre alt geworden; die Eroberung müßte demnach 7 Jahre gedauert haben. Eine gleiche Zeit war zur Vertheilung des Landes, also zusammen 14 Jahre. Die Zahl 57 J. für die Stiftshütte in Nob und Gibeon wird gefunden: Silo wurde nach dem Tode Elis zerstört und Nob nach dem Tode Samuels. 20 J. war die Bundeslade in Kirjath-Jearim, 10 J. während Samuels Richterzeit, 2 J. während der Regierung Samuels und Sauls, 2 J. regierte Saul, 7 J. regierte David in Hebron, 33 J. regierte er über ganz

---

[1]) Vergl. 1. Chr. 17. 5, deutlicher: „Denn ich wohnte nicht in einem Hause von dem Tage, da ich Israel aus Aegypten führte, bis auf diesen Tag, ich begnügte mich von Zelt zu Zelt und von Wohnung Mischkan". [2]) So in der Tosephta Sebachim Absch. 13. S. 499 edit Zuckermandel Pasewalk 1880. Gemara Sebachim S. 118β und Seder Olam rabba Absch. 11.

Israel und im 4. J. der Regierung Salomos wurde der Tempel erbaut; es giebt 10 + 2 + 2 + 7 + 33 + 3 = 57 Jahre. Die Zahl 369 J. für den Aufenthalt der Stiftshütte in Silo kommt heraus, wenn wir von der Zahl 480 J., der Zeit des Auszuges der Israeliten aus Aegypten bis zur Erbauung des Tempels durch Salomo, die Zahlen 40 J. (der Wüste), 14 J. (der Eroberung und Vertheilung) und 57 J. (von Nob und Gibeon) abziehen, so bleibt 369. Wir haben hier endlich noch die Frage über die ferneren Geschicke der Bundeslade nach der Zerstörung des Tempels zu beantworten. Die Berichte darüber sind nicht in dem biblischen Schriftthum, aber desto mehr in den Apokryphen und in den Büchern der Talmuden und Midraschim. Es sind Traditionen, Berichte, die uns bald in der Hülle einer Sage, bald mit Anlehnung an eine Schriftstelle vorgeführt werden. Im zweiten Buche der Makkabäer, dessen Abfassung dem Jahrhundert nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels anzugehören scheint; Kap. 2 Vers 4 bis Vers 8 lesen wir: „Es steht auch in der Schrift, wie der Prophet auf erhaltene göttliche Offenbarung das Zelt und die Lade sich habe nachbringen lassen, als er auf den Berg hinzog, auf den Mose hinaufgestiegen war und das Erbe Gottes gesehen hatte. Als nun Jeremia hinkam, fand er ein Haus im Felsen und brachte das Zelt und die Lade und den Rauchaltar da hinein und verstopfte die Thüre." V. 7, „Der Ort wird unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk versammeln und ihm gnädig sein wird." Der Berg, den Mose bestiegen, der hier als die Stätte bezeichnet wird, wo das Stiftszelt verborgen wurde, ist der Berg „Nebo", im Landgebiete Moabs, bekannt als der Sterbeberg Mosis. Im talmudischen Schriftthume wird an mehreren Stellen[1]) nicht so sehr von dem letzten Geschicke des Stiftszeltes als vielmehr von dem der Bundeslade und der andern heiligen Geräthe des Stiftszeltes gesprochen. In der Tosephta[2]) heißt es: „Da der erste Tempel (der salomonische) erbaut wurde, verbarg man die Stiftshütte, deren Bretter, Spangen, Säulen und Schwellen, nur der Tisch und der Leuchter, den Moses anfertigen ließ, wurden noch benutzt. Später wurde auch die Bundeslade, damit sie nicht von den Chaldäern nach Babel mitgenommen werde, verborgen.[3]) In der Angabe der Stätte, wo diese heiligen Volkskleinodien verborgen wurden, differiren die Berichte der Lehrer des zweiten Jahrhunderts. R. Juda, Sohn Ilais, sagt: „Die Bundeslade wurde in dem Boden, wo sie gestanden, vergraben."[4]) Andere Gelehrten geben die Holzhalle des Tempels[5]) an, unterhalb derselben sie verborgen wurde.[6]) Man erzählt, daß einem Priester, der Holz in dieser Halle klein machte, die Veränderung des Steinpflasters in dieser Halle auffiel. Er sagte dieses einem andern Priester. Einer von diesen schlug darauf mit einem Hammer, da kam Feuer aus dem Boden und verzehrte ihn.[7]) Im Gegensatz zu diesen Wundergeschichten stellen zwei andere Lehrer (auch des 2. Jahrh.), R. Elieser und R. Simon b. J., ihre Meinung auf, die Bundeslade sei mit den andern heiligen Tempelgeräthen von den Chaldäern nach Babylonien gebracht worden.[8]) Die Lehrer in den spätern Jahrhunderten sprechen nicht mehr von den letzten Geschicken des Stiftszeltes, sie vertiefen sich desto mehr in die Symbolik dieses mosaischen Volksheiligthums, über deren Darstellung wir auf die Artikel: „Stiftshütte", „Tempel", „Bundeslade" in Abtheilung I. verweisen.

T.

Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו[9]) auch nur: Eliahu,[10]) oder: Seder Eliahu, סדר אליהו,[11]) deutlicher: Seder Eliahu Raba, סדר אליהו רבה,[12]) seltener

[1]) Tosephta Soto Absch. 13. Gemara, babyl. Joma, S. 53β; Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6, S. 49 col. 1 und 2 u. a. O. [2]) Zu Sote Absch. 13. [3]) Daselbst. [4]) Jeruschalmi Gemara Schekalim Absch. 6. [5]) Siehe „Tempel" in Abth. 1 meiner R. E. für B. und T. [6]) Jerusch. l. c. [7]) Daselbst. [8]) Gemara babyl. Joma S. 53β. [9]) So führt ihn Jalkut an mehreren Stellen an; ebenso Jakob ben Ascher zu 3. M. S. 41a. [10]) Midrasch rabba zu 4 M. Absch. 1 1. [11]) Tosephot zu Sabbath S. 13β von R. Isaak und im סמ"ג Verbot 234. [12]) Das. Gebot 231. Tosephoth zu Baba Mezia S. 86β.

Tana de be Eliahu Rabba, תנא דבי אליהו רבה, Name einer jüngern Midraschschrift aus dem Jahre 974,[1]) die wir von der im Talmud vorkommenden Midraschschrift gleichen Namens zu unterscheiden haben,[2]) wenn auch viele Sätze aus letzterer in diese aufgenommen wurden, die mit denen im Talmud zitirten Aussprüchen derselben völlig gleichlauten.[3]) Der Name rührt von dem häufig daselbst genannten Propheten Eliahu (s. d. A.), der angeblich Offenbarungen und Belehrungen mittheilt.[4]) Die Schrift zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste: „Seder Eliahu Rabba, סדר אליהו רבה, größere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, und der zweite: Seder Eliahu Sutta, סדר אליה זוטא, kleinere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, heißt. Erstere hat 31 Kapitel und letztere nur 25 Kapitel. I. Der erste Theil unter dem Namen „Seder Eliahu Rabba", größere Ordnung der Eliaoffenbarungen, will unstreitbar eine Apologetik des Judenthums liefern; er sucht die Angriffe auf das traditionelle Judenthum von Seiten der Nichtjuden und der Karäer zurückzuweisen, um so dasselbe nach Innen zu kräftigen und nach Außen zu heben. Es ist die erste Midraschschrift von vorwiegend apologetischer Natur; die erste, welche gegen die Polemik der Karäer auftritt. Dieselbe giebt alleg. Auslegung und Erläuterung des Gesetzes, Auslegung ganzer Bibelabschnitte u. a. m. Werthvoll sind die Kapitel von der Ethik, als z. B. die Lehre von dem Verhalten gegen Nichtjuden, die Schilderung der Glückseligkeit der Frommen und Tugendhaften u. a. m. Nachdrucksvoll sind seine Mahnungen zur Buße, Almosenspendung, zu andächtigem Beten, pünktlichen Gesetzesbeobachtungen, zum Studium der Thora, zur Keuschheit, Demuth, gegen Nachahmung nichtjüdischer Gebräuche u. a. m. Scharf sind seine Worte gegen Uebervortheilung eines Nichtjuden. „Wer mit uns umgeht, heißt es daselbst, sei unserm Bruder gleich; daher ist Uebervortheilung eines Nichtjuden verboten". Er erzählt aus seinem Leben, er habe einmal Schaden erlitten, weil er sich einen unwillkürlichen Irrthum gegen einen Nichtjuden zu Nutzen gemacht habe.[5]) Ferner: „Wer unredlich mit einem Nichtjuden umgeht, entweiht den Namen seines himmlischen Vaters, dessen Gesetzen er Schande bringt; wer den Nichtjuden betrügt und bestiehlt, wird bald ebenso gegen Juden verfahren;"[6]) ferner: „Ich rufe Himmel und Erde zum Zeugen, daß alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens und des Standes, er sei Israelit oder Nichtisraelit, ein Sklave oder freier Mann, nur nach ihren Werken zu beurtheilen sind und so des heiligen Geistes theilhaftig werden."[7]) Diese Aussprüche erscheinen uns gegenüber den Klagen in derselben Schrift über Pöbelzusammenrottung gegen Juden, Plünderung ihres Vermögens, die auferlegten Folterqualen u. a. m., desto bedeutsamer. Mit Nachdruck wiederholt er den oft in Midrasch genannten Lehrsatz: „Die Ethik wurde vor der Offenbarung des Gesetzes gegeben" דרך ארץ קדמה לתורה. Von Religionsgeschichtlicher Wichtigkeit sind die Religionsgespräche mit Nichtjuden und Karäern. Wir nennen von denselben: Kap. 18 über das Verhältniß und die Zusammengehörigkeit der Tradition, der Mischna und Gemara, mit dem Schriftgesetze; K. 13, 23, 18 und 30 über das Talmudstudium u. a. m.[8]) Die Darstellungsform ist von der der andern Midraschim auffallend

---

[1]) Nach Rappaport zu R. Nathan S. 44. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 112. So sagt diese Midraschrift in Kap. 6. ככר עברו תש שנה לאלף החמישי in Absch. 31 bekennt er, daß seit der Zerstörung des Tempels schon 900 Jahre vorüber sind. Ein unleugbarer Beweis der Jugend dieser Schrift ist ihre Benennung des Herschers durch „Sultan" (K. 17 und K. 23), ein Name, der 1012 von Saadja Gaon zuerst angeführt wird. [2]) Kethuboth S. 106a. Als Inhalt der dort dem Rabh Anan mitgetheilten Lehren und Aufschlüsse angeblich von dem Propheten Eliahu [3]) Vergl. Aboda Sara S. 9a und Elia Rabba Kap. 2 vom Bestand der Welt 6000 J.; Pesachin S. 94a und Elia Rabba Kap. 3. כל הישוב כלו תחת כוכב אחד; Pesachin S. 112a und Elia Rabba Kap. 26, עשה שבתך חול; Nidda gegen Ende und Elia Sutta Kap. 2, השונה הלכות u. a. m. [4]) Siehe weiter. Die Mystik theilt oft Offenbarungen durch den Propheten Elia mit. Mehreres siehe: „Elia" und „Mystik". [5]) Elia Rabba K. 15. [6]) Das. K. 28. [7]) Das. K. 9. [8]) Vergl. darüber die vortreffliche Monographie von Rabbiner Dr. Oppenheim zu Thorn im 1. Jahrg. des Beth Talmud; ebenso die Arbeit darüber von Dr. W. Bacher in Graetz M. 1874.

verschieden; sie ist die Gesprächsform. Der Prophet Eliahu wird redend und belehrend angeführt, der in Erzählungen, Gleichnisse und Fabeln, seine Lehren einkleidet. Seine Sprache ist fließend, wortreich und gut hebräisch, besonders in der Gewandtheit zu neuen Redeformen.[1]) Der Ort der Abfassung war unstreitig Babylonien, dessen Landschaften und Städte er genau kennt.[2]) II. Der zweite Theil: Seder Eliahu Sutta, die kleine Ordnung der Eliahu-Offenbarungen ist in den ersten 14 Kapiteln in Sprache und Darstellungsweise dem ersten Theile völlig gleich; daher sie bis dahin als von einem Verfasser gehalten werden. Von da ab bilden die Kapitel eine Compilation von verschiedenen Midraschim. Mehreres siehe: Midraschim und Agadisches Schriftthum.

Tanchuma, תנחומא. Unter diesem Namen kennt man in der Midraschliteratur drei Midraschim zum Pentateuch, die streng von einander unterschieden werden müssen.[3]) Dieselben sind: I. Midrasch Tanchuma, der vor Kurzem zum ersten Mal von dem gelehrten Forscher und Midraschkenner Salomon Buber in Lemberg herausgegeben wurde[4]) und bis zur Gegenwart nur im Manuskript vorhanden war; II. Midrasch Jelamdenu, der als Manuskript noch im 17. Jahrhundert von den Gelehrten zitirt wurde, aber gegenwärtig als verloren gehalten wird, und III. Midrasch Tanchuma, der meist aus Auszügen von beiden vorgenannten zusammengesetzt ist. Der Name „Tanchuma" rührt von dem Volkslehrer, Agadisten Tanchuma her, dessen Aussprüche darin am häufigsten vorkommen, sodaß man glaubte, diese Midraschschrift sei eine Sammlung von den Agadas dieses Lehrers; daher sie „Midrasch Tanchuma" genannt wird[5]) I. Midrasch Tanchuma. Dieser erst oben genannte Midrasch Tanchuma ist eins der ersten Sammelwerke von Agadas, älter als die babyl. Gemara[6]) und des Midrasch Rabba (s. d. A.), da er den Redaktoren des Talmuds und des Midrasch Rabba vorgelegen, die ihn benutzt und aus ihm zitirt haben.[7]) Derselbe erstreckt sich auf sämmtliche Abschnitte des Pentateuchs, aber beschränkt sich nicht blos auf deren Erklärung, sondern er läßt seine Agadas auch Stellen und Verse aus den andern biblischen Schriften erläutern. Zu den Werthvollen in dieser Sammlung gehören die vielen Halachoth und die gesetzlichen Entscheidungen,[8]) mit denen meist der Vortrag eröffnet wird, ebenso die Sprüche, Fabeln, Gleichnisse und Sagen, die da und dort eingestreut werden, um die vorgetragenen Lehren besser zu veranschaulichen.[9]) Zu den Eigenthümlichkeiten desselben gehört, daß seine Vorträge mit halachischen Fragen und Antworten eröffnen, denen entsprechende Agadas folgen. Die Fragen beginnen gewöhnlich mit: „Es belehre uns unser Lehrer", ילמדנו רבינו; worauf die Antwort folgt: „So lehrten unsere Lehrer כך שנו רבותינו." Wird der Vortrag gleich mit einer Agada eröffnet, so sind es Bibelverse, die erst genannt werden unter den gewöhnlichen Anführungsweisen: Es heißt, כתיב oder das ist, was die Schrift sagt: זה שאמר הכתוב u. a. m. Geht dem Vortrag eine Einleitung voraus, so heißt es: R.[10]) R. eröffnete seinen Vortrag פתח oder R. Tanchuma begann, ר' תנחומא פתח, auch „So hat R. Tanchuma erklärt, ר' תנחומא כך דרש u. a. m. Der Schluß hat gewöhnlich die Erlösung- und Zukunftsver-

---

[1]) Vergl. Tana de be Elia K. 17, 18 und 19. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 113. Anm. c und das. S. 114 Anm. a. [2]) Nach Zunz das. und Weiss III. gegen Graetz. [3]) Bei den Gelehrten des 16., 17. und 18. Jahrh. war derartige Verwechslung nicht selten. Man nannte den gedruckten Tanchuma Jelambenu und umgekehrt. Vergl. darüber die ausführlichen Zitate in der Vorrede Bubers zu seinem Tanchuma S. 8. [4]) Wilna 1885. [5]) Vergl. Tanchuma edit. Buber Einleitung S. 3, 4 die das. aufgezählten Stellen. [6]) Siehe „Talmud." [7]) In diesem Tanchuma sind die Antworten auf die halachischen Fragen immer aus der Mischna [s. d. A.] oder der Tosephta [s. d. A.] aber nie aus der Gemara Vergl. darüber Absch. 6 in der Vorrede Bubers zum Tanchuma. Hierzu kommt, daß sie an mehreren Stellen in der Gemara [Kidduschin S 33β] auf diesem Tanchuma hinweisen; ebenso hat der Midrasch Rabba an sehr vielen Stellen Zitate aus diesem Tanchuma. Siehe Bubers Vorrede S. ib. [8]) Siehe die Zusammenstellung derselben in Bubers Vorrede S. 14, Anm. 15. [9]) Siehe das Verzeichniß dieser Sprüche, Sagen, Gleichnisse und Fabeln in Bubers Einleitung das. S. 26, Anm. 12, 13, 14. [10]) Die daselbst genannten Namen sind: R. B. Berechaja Hakohen, R. Jizchak Napcha, R. Abba bar Kehana u. a. m.

heißungen der Propheten zu seinem Gegenstande. Der Beachtung verdienen die Angaben der Gründe über die verschiedenen Lesearten קרי וכתיב, die Plenen und defecten, מלא וחסר der biblischen Wörter u. a. m. Interessant sind die Anführungen von Religionsgesprächen (s. d. A.) mit verschiedenen Persönlichkeiten, besonders mit den Sektirern, Minin (s. d. A.) Die Worterklärungen sind einfach und richtig, denen gewöhnlich die Ausdrücke: מהו oder אין זה אלא־ה vorausgehen; überhaupt bemerken wir hier das Streben, die Erklärung der Bibelstellen nach ihrem einfachen und natürlichen Sinne festzustellen; daher dieselben von den spätern Bibelexegeten auch beachtet und zitirt werden.[1]) In Bezug auf seine mitgetheilten Halachischen Responsen kann diese Schrift als die erste dieser später so sehr reichhaltigen Responsenliteratur betrachtet werden. II. Tanchuma Jelamdenu. Diese Midraschschrift kennen wir nur noch aus den von ihr zitirten Stellen in den verschiedenen spätern Midraschim und in der spätern halachischen und agadischen Literatur. Wir nennen von denselben erst den gedruckten Tanchuma, wo fast alle seine Agadas zum 2. B. M. ihm entnommen sind. Gegen 200 Zitate aus diesem Tanchuma Jelamdenu hat die Midraschsammlung Jalkut,[2]) und unzählig viele Stellen aus ihm finden sich im Aruch von R. Nathan, jetzt mit vielen Zusätzen herausgegeben von Kohut[3]) und in andern Schriften der jüdischen Gelehrten des Mittelalters.[4]) Der Name „Jelamdenu" ילמדנו „Lehre uns!" ist dem Wortlaut der halachischen Fragen, mit denen die meisten Abschnitte daselbst beginnen, entnommen. Im Ganzen ist wohl anzunehmen, daß auch diese Midraschschrift in irgend einer Bibliothek verborgen liegt und der Entdeckung noch harret. III. Tanchuma. Unter diesem Namen verstehen wir die längst gedruckte und viel verbreitete Midraschschrift. Dieselbe ist die jüngste von beiden genannten gleichen Namens und besteht, wie schon angegeben, aus Excerpten von denselben. Das zweite Buch Mosis ist bis auf die letzten zwei Sidras ganz und gar vom Jelamdenu. Die Agadas zum 3., 4. und 5. B. Mosis sind mit einigen Aenderungen und Zusätzen aus dem oben genannten ersten Tanchuma. So bleibt der Tanchuma zum ersten Buch Mosis allein, dessen Exegesen ihm eigen zu sein scheinen. Manuskripte von ihm, die viel ausführlicher sind, befinden sich in den Bibliotheken zu Rom, Oxford, Parma und Cambridge. Der Abfasser derselben hat die Midraschschriften: Mechilta, Pirke de R. Elieser u. a. m. vor sich gehabt und benutzt.[5]) Auch in dieser Schrift befinden sich über 82 halachische Fragen beantwortet. In den Antworten ist schon die babyl. Gemara stark benutzt, was bei dem erst genannten Tanchuma nicht der Fall ist.[6]) Auffallend erscheint dieser Midrasch zum fünften Buch Mosis, der sich in Form, Anlage und Anführungen von dem der frühern Bücher merklich unterscheidet. Die Anfänge durch „Es lehre uns unser Lehrer" ילמדנו רבינו, sind hier gar nicht. Auch zeichnet er sich durch seine längere Zusätze und doppelte Relationen aus.[7]) Ausdrücklich verweist er in dem Abschnitt האזינו auf die Pesikta (Rabbathi) und auf „Thorath Kohanim". Die Abfassung desselben geschah, nach seinem guten Hebräisch, in Süditalien oder in Griechenland gegen 4650 der Weltschöpfung. Mehreres siehe: „Agadaschriften."

3.

Zehn Märtyrer, עשרה הרוגי מלכות (Zehn durch die (römische) Regierung Hingerichtete). Die Erzählung von den zehn Märtyrern, die in gleicher Zeit auf Befehl der römischen Obrigkeit unter Hadrian hingerichtet wurden, kennt das talmudische Schriftthum noch nicht. Weder in der Mischna, noch in der Tosephta,

[1]) Siehe Bubers Vorwort. [2]) Diese Stellen sind von Buber in der Vorrede zusammengestellt. [3]) Das. S. ז. [4]) Zusammengestellt das. S. ק und S. קא. [5]) Zum Absch. בא und בשלח befinden sich ganze Stücke aus der Mechilta; wie die Schrift P. d. R. E. benutzt ist, siehe Bubers Vorrede S. 16. [6]) Siehe daselbst S. כ und S. 40—41 die Zusammenstellung. [7]) Siehe dieselben zu נצבים und וילך.

Sifra, Mechilta und in den beiden Gemaras, der jerusalemischen und der babylonischen kommt dieselbe vor. Da und dort wird von Hinrichtungen einzelner Gesetzeslehrer, die als Führer und Leiter der mißglückten barkochbaischen Aufstände (s. Barkochba) gekannt oder als solche von den Verräthern bezeichnet waren, berichtet, aber eine Angabe von zehn Märtyrern, die zu gleicher Zeit getödtet wurden, existirt daselbst nicht. So berichten die Mechilta (s. d. A.) von der Hinrichtung des R. Ismael und des R. Simon, worauf R. Akiba seinen Jüngern zurief: „Bereitet euch auf schwere Strafverhängnisse vor;[1]) ferner Ebel Rabbathi Kap. VIII. von der Hinrichtung des R. Simon b. G. und des R. Josua, wo erzählt wird, daß bei dieser Nachricht R. Akiba und R. Juda b. Baba zum Volke sprach, sich auf größere Verhängnisse gefaßt zu halten; die Sifra von der des Pappus Sohn Juda, und des Alexandriner Julianus;[2]) die Tosephta,[3]) daß der Märtyrertod dieser beiden mit ihrem Genossen, nämlich mit R. Akiba von Samuel dem Kleinen auf seinem Todtenbette vorher gesehen und im Voraus verkündet wurde;[4]) Aboth de R. Nathan, ebenso Semachoth, die Simon b. Gamliel, den Patriarchen, als den zweiten nach Ismael b. Elischa nennen,[5]) Andere setzen anstatt des obigen R. Ismael, den Hohenpriester R. Ismael b. Elischa.[6]) Weiter kennt man den Märtyrertod des Akiba,[7]) der nach dem Tode R. Simon b. Gamliels erfolgt war;[8]) des R. Juda b. Baba;[9]) Chanina Sohn Teradjon;[10]) R. Chuzpith;[11]) Jehuda Hanechtam.[12]) Eine Kollektivbezeichnung für diese Märtyrer wird durch „die durch Roms Regierung Erschlagenen", הרגי מלכות, oder „die in Lydda Hingerichteten", הרוגי לוד, gegeben, aber die Angabe der Zahl von „zehn" ist nicht dabei. Erst die jüngere Agada, etwa vom 8. Jahrh. ab, die sich dieser zerstreuten Notizen bemächtigt und daraus eine abgerundete zusammenhängende Märtyrerlegende geschaffen hat, bringt die Zahl „zehn Märtyrer", עשרה הרוגי מלכות, unter die sie mehrere von den oben genannten in Verbindung mit andern gelehrten Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeiten (siehe weiter) aufzählt.[13]) Aus dieser jüngern Agadaliteratur ging diese Zehnzahl der Märtyrer zu den Selicha- und Pijutimdichtern des 12., 13. und 14. Jahrh. über, welche die Märtyrerlegende des jüngern agadischen Schriftthums (s. d. A.) in ihren Poesien für den synagogalen Gottesdienst des Versöhnungstages und der zehn Bußtage und anderer Fasttage verarbeitet haben.[14]) In dieser Legende wird erzählt: „Gott habe zur Demüthigung der Stolzen, פריצי הדור, welche in den die Tempelzerstörung überlebenden jüdischen Gelehrten Ersatz für dieses Heiligthum sahen, den Tod der zehn Märtyrer beschlossen. Roms Regierung in Palästina war bestimmt, diesen göttl. Beschluß auszuführen. Ein Vorwand hierzu war die Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder.[15]) Der Kaiser, heißt es, ließ sich in der Thora

---

[1]) Mechilta Mischpatim 18. Jalkut das. S. 379. Vergl. Ebel Rabbati VIII. [2]) Sifra zu 3. M. 26. 19. גאון עוזכם ושברתי. [3]) Tosephta Sote 13. 4. [4]) Das. לקטלא שמעון וישמאל להורבא חבריהי: Ebenso Jerusch. Sota 24β; Sanhedrin S. 11β; Semachoth cap. 8. [5]) Siehe weiter. [6]) Siehe weiter. [7]) Berachoth S. 60β. Jeruschalmi Berachoth 9. 6. [8]) Midrasch Schocher tob zu Ps. 9. [9]) Tosephta B. W. Absch. 1. Gemara Aboda Sacre S. 8β. [10]) Das. S. 17β Kahalla gegen Ende. [11]) Cholin S. 141a. Kidduschin S. 39β. [12]) Jeruschalmi Chagiga II. 1. Midr. Ruth S. 48β. [13]) Wir nennen von dieser jüngern Midraschliteratur, welche diese Märtyrerlegende hat: 1. Midrasch Ele Eskera, אלה אזכרה; 2. die Midraschim, כונן und היכלות; 3. den Midrasch, עשרה הרוגי מלכות in zwei Rezensionen Jell. B. H. VI; 4. die Zusätze zu Hechaloth Rabbathi [das. B. H. V.]; 5. Midrasch Thillim zu Absch. 9; Tana de be Eliahu cap. 30; Midrasch Mischle Kap. 1. und 9; Midr. Seder Gan Eden und Maasse de R. Josua ben Levi. [14]) Die bekanntesten sind: 1. das Klagelied ארזי לבנין; 2. die Selichoth אלה אזכרה zu Zom Gedalja, dem Versöhnungstag und zu זכור ברית am Rüsttage zum Neujahrsfest; in den Selichoth zu Mussaf des Versöhnungstages. [15]) Schon in Amos 2. 6. wird Israel vorgeworfen, es habe um Silber den Gerechten, den Armen um ein paar Schuhe verkauft, was von den Midraschim (Boraitha de R. Elieser Kap. 38) auf den Verkauf Josephs durch seine Brüder gedeutet wird, wozu der Midrasch Mischle (Jalkut Mischle § 959) bemerkt, daß in Folge dieser Sünde die Hinrichtung der zehn Märtyrer geschah. Man wäre versucht, in dieser Angabe einen christlichen Einfluß, das Eindringen christlicher Ideen zu erkennen und in der vom Verkauf Josephs eine verdeckte Anspielung auf den Verrath Jesu zu vermuthen.

unterrichten und gelangte zu dem Gesetze, das den Tod auf den Diebstahl und den Verkauf eines Menschen setzt. Sofort unterbrach er sein Studium und ließ zehn Gelehrte aus Israel vor sich kommen und das Gemach mit Schuhen anfüllen.[1]) Er frug dieselben, welche Strafe der verdient, der einen Menschen stiehlt und ihn verkauft. Sie antworteten: „den Tod!" nach unserm Gesetz. Darauf entgegnete der Kaiser, so habt ihr das Urtheil über Euch selbst verhängt. Zur Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder sollet ihr getödtet werden. Einer von ihnen, R. Ismael, der in der Geheimlehre eingeweiht war, schwang sich durch das Aussprechen des heiligen Gottesnamens nach dem Himmel, wo er auf seine Fragen zur Antwort erhielt, es sei dies von Gott also beschlossen. Alle ertrugen willig dieses Verhängniß und heiligten den Namen Gottes. Es folgt nun die Schilderung der verschiedenen Martern, die über sie verhängt wurden.[2]) Die zehn Märtyrer, die hier genannt werden, sind: R. Ismael, der Hohepriester, R. Simon ben Gamliel, der Patriarch; R. Akiba; R. Chanina ben Teradjon; R. Elieser ben Schemua; der Schreiber Jeschebab; R. Chanina ben Chachiani; R. Juda b. Baba; R. Chuzpith, der Dolmetscher und R. Juda b. Dama.[3]) Dieselben Namen, wenn auch in einer andern Reihenfolge, hat eine zweite Midraschschrift.[4]) Dagegen kennen die Zusätze zu den Hechaloth[5]) nur vier Märtyrer: R. Simon ben Gamliel; R. Ismael ben Elisa; R. Elaser ben Dama und R. Juda ben Baba. Wieder anders lautet diese Angabe im Midrasch zu den Psalmen (Ps. 9); es werden genannt: R. Simon b. G.; R. Ismael b. Elischa; R. Jeschebab, der Schreiber; R. Chuzpitz der Dolmetscher; R. Jose; R. Juda ben Baba; R. Juda Hanechtam; R. Simon b. Asai; R. Chanina b. Teradjon und R. Akiba. Wieder ist es die Midraschschrift Tana de be Elia, die nur R. Ismael; R. Simon b. G. und R. Akiba nennt. Wie in Bezug auf die Personenangabe, so verschieden wird auch die Zeit der Hinrichtungen genannt. Einige nennen den 5. Tischri,[6]) andere den 25. d. M.,[7]) die Dritten für den Tod des Hohenpriesters den 27. Sivan, für den andern zwei den 5. Ellul, des Julianus und Pappus den 5. Adar.[8]) Ueberblicken wir diese Angaben, so fällt die Ungleichzeitigkeit der Männer auf, die genannt werden. R. Ismael der Hohepriester und R. Simon b. Gamliel lebten bis zur Tempelzerstörung durch Titus (70), dagegen sind die andern jüngere Zeitgenossen; ferner wissen wir von R. Elieser ben Schemua, daß er der Lehrer des Patriarchen R. Juda I. gewesen, wie kann man ihn mit obigen Lehrer in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. vereinigen? Man nahm daher drei verschiedene Zeiten für die Hinrichtung dieser Märtyrer an: die des Hohenpriesters Ismael b. Elisa und des Patriarchen R. Simon b. G. zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Titus; die des R. Akiba 60 Jahre später und die der Andern nach der Eroberung Bethars und Besiegung des barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.)[9]). Andere geben für sämmtliche Märtyrer die Zeit der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) an und verstehen unter Ismael nicht den Hohenpriester, sondern den Gesetzeslehrer R. Ismael; ebenso unter R. Simon b. G. nicht den Patriarchen, sondern den Simon b. Nanos oder Simon b. Asai,[10]) ohne zu bedenken, daß wir auch dadurch zu keiner Gleichzeitigkeit der Hinrichtung gelangen, da diese bei diesen und jenen nicht an einem Tage, sondern zu verschiedenen Zeiten vor und nach dem barkochbaischen Aufstand stattgefunden habe. Wir schließen uns daher der ersten obigen Annahme von den drei verschiedenen Zeiten der Hinrichtungen an. Die Märtyrerlegenden in der jüngern Agada haben den Charakter der Sage, die es mit der Verwechslung von Personen und Zeiten

---

[1]) Eine Anspielung auf obigen Vers in Amos wegen Schuhe wird der Gerechte verkauft. [2]) Nach dem Midrasch Ele Eskera in B. H. II. S. 64—66 und Massa Heruge Malcheth in B. H. VI. S. 19. [3]) Das. [4]) Jell B. H. VI. S. 19 in מעשה עשרה הרוגי מלכות. [5]) B. H. V. S. 167. [6]) Die großen Hechaloth. [7]) Megill. Taanith. [8]) In dem Pijut איכה גלו אהלי. [9]) So Juchasin. [10]) So Weiss II. 132, und Derenburg Gesch. 436.

nicht so genau nimmt und Richtiges mit Unrichtigem unter einander wirft. Sie läßt R. Eleasar ben Schemua den Märtyrertod sterben, während eine geschichtliche Notiz ihn zu den Gesetzeslehrern zählt, die nach der Aufhebung der hadrianischen Verfolgungsedikte in Uscha wieder zu einer Synode zusammentraten. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgungsedikte" und „Märtyrerthum", so wie die Biographien der hier genannten Gesetzeslehrer in den sie betreffenden Artikeln.

Druck von Adolf Löbcke in Wittenberg.

Dem hochgelehrten,

um die Wissenschaft des Judenthums vielverdienten Herrn

Dr. Nathan Markus Adler,

Oberrabbiner der Synagogen-Gemeinden des Britischen Reiches

zu London

in Verehrung gewidmet

Der Verfasser.



A.

Aaron, richtiger: Aharon, אהרן. Sohn Amrams von Jochebed aus dem Stamme Levi, älterer Bruder Mosis, kurz vor dem Blutbefehl Pharaos geboren. Aus seiner Ehe mit Eliseba hatte er vier Söhne: Nadab, Abihu, Elasar und Ithamar. Mit Moses arbeitete Aaron an dem Werke der Befreiung; er eilte seinem heimkehrenden Bruder entgegen und beide verabredeten die Ausführung des Erlösungswerkes.[1]) Seine Sprachfertigkeit befähigte ihn, Moses als Dolmetscher vor Pharao beizustehen.[2]) In der Wüste war er in der nächsten Umgebung Mosis,[3]) und in dessen Abwesenheit verwaltete er mit Andern das oberste Richteramt.[4]) Doch war er dieser Stellung weniger gewachsen. Seine friedliche und nachgiebige Natur bereitete ihm manche Verlegenheit. Gleich nach dem Empfang der Zehngebote gab er während Mosis Abwesenheit dem Drängen des Volkes, das einen bildlichen Gott zum Führer in seiner Mitte haben wollte, scheinbar nach und ließ ihm ein goldenes Kalb anfertigen; er hatte nicht die Kraft, den Vorurtheilen und Leidenschaften desselben entgegenzutreten. Auf die Vorwürfe Mosis: „Was hat dir das Volk gethan, daß du ihm solch großes Vergehen zufügtest!" hatte er keine andere Antwort: „Du kennst das Volk, wie es im Bösen ist!"[5]) Nach der Erbauung der Stiftshütte wurde er mit seinen Söhnen zu Priestern geweiht.[6]) Doch scheint er auch da für die Durchführung der festgesetzten Anordnungen bei seinen Söhnen nicht hinreichend energisch gewesen zu sein. Von denselben brachten Nadab und Abihu fremdes Feuer in das Heiligthum und zogen sich den Tod zu.[7]) Gegen die bevorzugte Stellung Aarons und seiner Söhne, erhoben sich die andern Stammgenossen unter der Anführung Korachs (s. d. A.), die einen starken Anhang im Volke fanden und eine völlige Empörung gegen Moses heraufbeschworen.[8]) Versöhnend eilte Aaron bei dem verhängnißvollen Ausgang desselben unter das Volk, um dem Verderben Einhalt zu thun. Dem Volke wurde ein sichtbarer Beweis der Gotterwählung Aarons zum Priester gegeben; unter den Stäben der Stammfürsten, die hierzu im Heiligthume aufgestellt waren, war es der Stab Aarons, der aufsproßte und Mandeln trieb. In dem Zerwürfniß Mirjams mit Moses war er erst auf der Seite seiner Schwester, die das Volk gegen Moses aufreizte und seine Ehe mit einer Kuschitin (Aethiopäerin) bespöttelte.[9]) Bald jedoch ermannte er sich und trat versöhnend zwischen beide; Moses verzieh seiner Schwester und betete für sie.[10]) Aaron starb vor der Besitzname Palästinas auf dem Berge Hor.[11]) Moses und seine zwei Söhne umgaben ihn in der letzten Stunde. Ersterer bekleidete den Sohn Elasar mit den Priestergewändern und stellte ihn so dem sterbenden Vater als sein Nachfolger vor. Man betrachtete diesen seinen Tod als in Folge seines Vergehens am Haderwasser (s. d. A.).[12]) Ganz Israel trauerte um ihn. Mit vieler Verehrung sprechen die Psalmen 99. 6. und 133. 2. von Aaron, den sie als Vorbild der Priesterwürde aufstellen. Diese Angaben der Lebensgeschichte Aarons werden in den Talmuden und Midraschim einzeln näher beleuchtet. a. **Seine Geburt, erste Thätigkeit und sein Charakter.** Seine Geburt fiel, da er drei Jahre älter als Moses war, in die Zeit des Blutbefehls Pharaos, was sein Name „Aharon", אהרן (von haro, הרה, schwanger sein) andeuten soll; er wurde so genannt, weil der grausame Befehl Pharaos eintraf, als die Mutter mit ihm schwanger war.[13]) Lange vor Mosis Auftreten verkündete er die Erlösung Israels, daher der spätere Ausruf Mosis: „Schicke doch, den du sonst schicktest!"[14]) Sein Charakter wird als friedliebend

---

[1]) 2 M. 4. 27. [2]) Das. 4. 10; 7. 1. „und er wird dir zum Mund sein". [3]) 2 M. 17. 8. [4]) Das. 24. 14. [5]) Das. 32. 18—23. [6]) 2 M. 29. 4. 3 M. 8. 1. [7]) 3 M. 10. 1—4. [8]) 4 M. 17. 4. [9]) 4 M. 12. 1. [10]) Das. V. 11. [11]) 4 M. 20. 2. Siehe „Grab Aarons" und „Hor". [12]) 4 M. 20. 24. [13]) Jalkut I. § 165. Aruch voce und אהרן; ebenso Buch Hajaschar. [14]) 2 M. 4. 13. Tanchuma und Midrasch rabba 2 Mos. Absch. 3.

und versöhnlich im Gegensatz zu der strengen durchgreifenden Thatkraft Mosis bezeichnet. Moses, heißt es, hatte zum Wahlspruch: „Das Recht durchbohre den Berg!" dagegen Aaron: „Liebe den Frieden, eile ihm nach, strebe nach Eintracht unter den Menschen und bringe sie der Gotteslehre näher!"[1]) So lautet ein Spruch von Hillel I.: Sei von den Schülern Aarons, liebe den Frieden, strebe ihm nach, stifte Frieden zwischen Eheleuten, liebe die Menschen und führe sie der Gotteslehre zu".[2]) Von dieser Friedensliebe Aarons weiß eine spätere Zeit Vieles zu erzählen. „Aaron kam Jedem, auch dem Uebelberüchtigten, mit dem Gruße zuvor, was zur Folge hatte, daß oft der Sünder vom Frevel abließ".[3]) Streitende suchte er dadurch auszusöhnen, daß er früher Jedem einzeln aufsuchte und von der Reue sprach, die dessen Gegner fühle. Kamen Streitsachen vor Gericht, so suchte er die Parteien für einen Vergleich zu gewinnen.[4]) b. Sein Auftreten und seine Stellung. Seine Stellung in dem vereinigten Auftreten mit Mose wird als eine ihm untergeordnete bezeichnet. Er war dessen Dolmetscher, nabi,[5]) und stand zu ihm in dem Verhältnisse eines Propheten zu Gott.[6]) In der weitern Thätigkeit war er der Vollstrecker der Befehle Mosis, so daß Ägypten durch Aaron geschlagen, aber durch Mosis Gebet geheilt wurde.[7]) Er unterzog sich willig dieser Unterordnung und freute sich der Größe Mosis. Dieses wird den Schriftworten entnommen: „er wird dich sehen und sich deiner freuen",[8]) und demselben hinzugefügt: „Das Herz, das sich über die Größe des Bruders freute, war des Priesterschmuckes würdig!"[9]) Ueber diese Vereinigung hören wir: „Die Blumen werden sichtbar im Lande, die Zeit des Gesanges ist da" (Hohld. 2. 11.), das war die Erscheinung Mosis und Aarons vor Pharao[10]); ferner: „Schön sind deine Wangen in den Spangen" (Hohld. 1. 10.), das zielt auf das brüderliche Zusammenwirken Mosis mit Aaron,[11]) als Gegenstück zu dem eines Kain und Abel, Ismaels und Isaaks, Jakobs und Esaus.[12]) c. Die Anfertigung des goldenen Kalbes. Von seiner spätern Thätigkeit wird besonders sein Vergehen durch die Anfertigung des goldenen Kalbes ausführlich besprochen. Das Werk erscheint ihnen als ein Abfall von Gott, doch wird bei Beurtheilung desselben seine Friedensliebe in Betracht gezogen, so daß die That nur zum Schein, als zur Beruhigung des Volkes und in einer zweideutigen Gestalt vorgenommen, geschildert wird. Dem Andrange des Volkes, heißt es, gab Aaron nach, weil ihm es besser schien, ein Kalb anbeten als einen Mord begehen zu lassen.[13]) Den Altar erbaute er selbst, um Zeit zu gewinnen, vielleicht kehrt Moses zurück[14]); auch um ihn nicht im Namen eines Götzen erbauen zu lassen.[15]) Er befahl, den Schmuck der Frauen herbeizuschaffen, damit die Ausführung auf Hindernisse stoße.[16]) Das Kalb goß er selbst, um nicht das Volk die Sünde begehen zu lassen und die Sünde allein zu tragen.[17]) So rief er nach der Erbauung des Altars: Morgen ist ein Fest des Ewigen! (2 M. 35. 2.), des Ewigen, aber nicht des Kalbes![18]) Aber was half es, setzten sie dem entgegen, war Aarons Absicht auch rein, das Volk richtete sich nach der That und wurde zum Abfall verleitet. Die Entschuldigung (2 M. 32. 25.) klagte ihn noch mehr an, weil diese das Volk erst recht verführen konnte.[19]) So wird diese

---

[1]) Sanhedrin S. 8. משה אמר יקב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום רודף שלום ומקרבן לתורה. [2]) Aboth 1. 12. Sanhedrin S. 6b.; Aboth de R. Nathan Cap. 12. [3]) Das. und Pirke de R. Elieser Cap. 17. [4]) Daselbst. [5]) Nach Onkelos und Midr. r. zu 2 M. 7. 1. und Raschi. [6]) Nach Pseudo Jonathan und Nachmanides zu 2 M .7 1. [7]) Midr. r zum Hohld. 1. [8]) 2 M. 4. 15. [9]) Midr. r. 2 M. Absch. 3. [10]) Das. zum Hohld. 1. [11]) Das. [12]) Das. 2 M. Absch. 3. [13]) Midr. rabba 3 M. 10. Sandh. und wirklich sollen nach Midr. r. 4 M. 15. und Tanchuma 4 M. 11, nach Vielen Chur und nach Einigen die Ältesten des Volkes als Opfer der Volkswuth, deren Verlangen sie nicht erfüllen wollten, gefallen sein. Dies schließen sie daraus, weil Moses bald darauf andere Ältesten einsetzte (Midr. r. 3 M 9.) und weil her Name Chur nicht mehr erwähnt wird. [14]) Midr. rabba 3 M. Absch. 10. [15]) Ibid dies nach den Worten 2 M. 32. 54: Morgen ist ein Fest dem Ewigen! Dem Ewigen! und nicht dem Kalbe! setzen sie erklärend hinzu. [16]) Ibid. [17]) Ibid. [18]) Ibid dem Ewigen und nicht dem Kalbe! wird erklärend hinzugefügt. [19]) Megilla 25.

Handlungsweise Aarons als völliger Abfall von Gott bezeichnet und der Untreue einer Frau gegen ihren Gatten gleichgehalten.[1]) Er wäre der Priesterwürde unwürdig erklärt worden, hätte man nicht seine Hingebung für das Volk in Betracht gezogen. „Der Erzieher eines Prinzen, lautete ein Gleichniß hierzu, kam einst, als dieser in einem Streite das Schwert gegen seinen königlichen Vater gezogen hatte. Schnell warf sich dieser dem Prinzen zu Füßen, um ihm doch lieber die Ausführung dieser That zu überlassen und sich selbst nicht zu beflecken. Dieser stutzte und reichte ihm das Schwert. Aber der Vater merkte, daß er nur dessen Rettung beabsichtigte. Er verzieh dem Sohne und belohnte den Erzieher".[2]) d. Seine Priesterweihe. Dieselbe hatte die Einschärfung der Heiligkeit und Verantwortlichkeit seines Priesterberufes zu ihrem Gegenstande. Ein Kalb war das Weihopfer Aarons zur Sühne seines Vergehens durch die Anfertigung des goldenen Kalbes.[3]) Die Priesterkleider, die er anlegte, sollten ihn an die Heiligkeit seines Berufes erinnern, daß er auf der Erde als Diener Gottes dastehe.[4]) Das Salböl auf seinem Haupte mahnte ihn an die Verantwortlichkeit seiner Stellung.[5]) Der Eintritt in das Heiligthum führte ihn nochmals sein Vergehen am goldenen Kalbe vor und schärfte die Bedeutsamkeit seines Berufes ein. Der Altar, heißt es bildlich, schaute ihn in der Gestalt eines Stiers an und erinnerte ihn an den zur Ehre des Kalbes von ihm erbauten Altar.[6]) Zuletzt nach allen 12 Stämmen wurde sein Opfer dargebracht, eine Andeutung, daß von dem Priester höhere Opfer gefordert werden, nicht des Fleisches, sondern der Belehrungen, die ewig sind.[7]) Das Erscheinen der Gottesherrlichkeit nach dem Gebet und Segen, mahnte, daß nicht die Opfer, sondern Gebet und Segen Gott sichtbar machen.[8]) Die Segensertheilung am Schlusse stellte ihm das Ziel des Priesterthums, segensreich zu wirken, vor.[9]) So wurde er öffentlich zur Priesterwürde erhoben,[10]) die er für sich und seine Nachkommen[11]) erhielt, als Lehre, daß der Mensch erwählt, verstoßen und wieder durch Buße erwählt werden kann.[12]) Welchen Eindruck diese Weihung auf ihn machte, das zeigt sein frommes Benehmen in seinen weitern Lebensgeschicken. e. Von diesen Geschicken heben sie den Tod seiner zwei Söhne Nadab und Abihu hervor. Dieser Vorfall hatte ihn tief gebeugt, doch ergab er sich auf den Trostesruf Mosis: „der Tod deiner Söhne war zur Heiligung Gottes bestimmt!"[13]) Größer noch wird sein Benehmen in der Empörung Korahs gerühmt. Mit Moses wurde auch ihm die Priesterwürde streitig gemacht, doch eilte er, mit der Rauchpfanne in der Hand, in das Lager, wo die Pest wüthete, versöhnte und rettete Viele vom Verderben.[14]) f. Der Familienzwist. Ob Aaron sich seiner Schwester in ihrem üblen Reden gegen Moses (4 M. 12. 1.) angeschlossen und deßhalb auch mit Aussatz behaftet wurde, darüber differiren die Meinungen der Gesetzeslehrer im 1. Jahrh. n. R. Akiba (s. d. A.) bejahte es und führt die Schriftworte dafür an: „und Gottes Zorn entbrannte wider sie" (das. V. 9.), also über beide (sie,

---

[1]) Midr. rabba 4 M. Absch. 9. ויסבב איש אותה וז אהרן. [2]) Midr. r. 3 M. Absch. 9. [3]) Jalkut I. § 391. Midr. r. 3 M. Absch. 9. [4]) Sifra das. und Midr. r. 2 M. Absch. 38. [5]) Ibid 3 M. Absch. 3. Zur Zeit, so heißt es daselbst, als Moses auf Aarons Haupt das heilige Salböl gegossen, da erschrak er und fiel rücklings mit dem tiefen Seufzer: O, daß ich dieses heilige Salböl nicht entheilige! Darauf hörte er eine Stimme: Wie der Thau Hermon's auf den Bergen Zions wohlthuend wirkt, also soll es auch dein Oel! Siehe daselbst. [6]) Sifra zu 3 M. 9. 2. [7]) Midr. rabba 4 M. 44. Als Aaron sah, so heißt es daselbst, das sämmtliche Stämme ihre Opfer gebracht, nur nicht der Stamm Levi, erschrak er und sprach: Wehe! ist das nicht in Folge meiner Sünde? Darauf sprach Moses zu ihm: O nicht deßhalb, sondern weil dein Opfer ein anderes sein soll. Die Opfer hier dauern nur: so lange der Tempel stehen wird, aber das Licht, das du anzündest und der Segen, den du ertheilest, werden ewig währen! [8]) Jalkut I. 332. Als Aaron nach Darbringung aller Opfer dennoch die Herrlichkeit Gottes nicht erschienen war, da wandte er sich erschrecken zu Moses mit dem Rufe: O Moses, so beschämt und erniedrigt wird dein Bruder aus dem Heiligthume treten! Aber Moses sprach zu ihm: Thue das, was ich thue. Beide beteten und die Herrlichkeit Gottes war erschienen. [9]) Ibid ויברכם זכה במתנות כהונה. [10]) Midr. rabba 4 M. 3. Jalkut I. 520. [11]) Ibid 3 M. 21. [12]) Ibid 4 M. 3. [13]) Sebachim 115. [14]) Sabbath 9b.

im Plural). Dagegen protestirt der Lehrer R. Juda b. Bathyra: „War es der Fall, meinte er, warum verschwieg es die Schrift, wenn nicht, so verunglimpfst du jenen Frommen!"[1]) g. Die Ankündigung seines Todes. Die Sünde am Haderwasser (4 M. 20. 9.) wurde auch ihm als Verschuldung seines Todes verkündet. Aaron nahm die Todesankündigung in stiller Ergebung auf. Am Morgen des Sterbetages, lautet eine Agada darüber, machte sich Moses auf den Weg zu Aaron. Als er an dessen Haus kam, rief er: Aaron, mein Bruder! Aaron erkannte die Stimme Mosis und eilte zu ihm. Was führt dich so früh, mein Moses, zu mir? Nichts als die Lösung einer schweren Frage, die mich während der Nacht beunruhigt hatte. Welche denn? Darauf erwiederte Moses: Diese habe ich soeben vergessen, doch erinnere ich mich, daß es aus dem ersten Buche der Gotteslehre war. Bringe mir dasselbe her, wir wollen darin lesen. Beide nahmen das erste Buch der Thora und lasen darin von Vers zu Vers, von Abschnitt zu Abschnitt, bis sie zur Schöpfung Adams kamen. Hier hielt Moses plötzlich an und wendet sich an Aaron mit der Frage: Was meinst du darüber, daß Adam den Menschen den Tod brachte? Moses, sollten wir uns nicht dem Beschlusse des Allvaters fügen! Er schuf das erste Menschenpaar, pflanzte für dasselbe ein Eden, setzte beide in dasselbe, bis sie im Uebermuthe von der verbotenen Frucht genossen dann erst sprach Gott zu Adam: Denn Staub bist du und zu Staub mußt du zurückkehren (1 M. 3. 19). Aber auf diese Größe solcher Fall? Und wie, wenn auch mir und dir Ähnliches bestimmt wäre? wenn ich dir heute deinen Sterbetag zu verkünden hätte? Gerecht ist der Ewige in allen seinen Werken! war die Antwort. So entdeckte ihm Moses, daß soeben der Augenblick des Dahinscheidens gekommen sei. Aaron, Moses und Eleasar bestiegen darauf den Gipfel des Berges Hor,[2]) wo sich plötzlich eine Höhle aufthat. In derselben sah man ein Bett aufgeschlagen, einen Tisch gedeckt und ein Licht leuchtend. Moses verkündete ihm, daß hier die Stätte seines Todes sei. Eleasar, gekleidet mit den priesterlichen Gewändern, stand vor seinem Vater. Und Moses sprach zu ihm: Aaron, mein Bruder, siehe, auch Mirjam, unsere Schwester, mußte sterben, dir allein ist es gegönnt, deinen Sohn in der Priesterwürde zu sehen, du wirst in diesem letzten Augenblicke von mir und deinem Eleasar umgeben, aber wer wird einst mich zu dieser Zeit umgeben? Aaron verschied.[3]) Diesen Tod nannte man den Tod durch den göttlichen Kuß.[4]) Die Trauer um ihn war allgemein, größer als die um Moses.[5]) „Es trauerte, heißt es (4 M. 20. 30.), um Aaron das ganze Haus Israel", zum Unterschiede von der Trauer nach dem Tode Mosis, die nur von den Söhnen Israels begangen war (5 M. 34. 8). Es fehlte in der Familie der Freund und Friedensstifter,[6]) im Hause der kluge Lehrer und Erzieher, der, ohne zu beschämen, das Vergehen vorhielt, belehrte und besserte,[7]) und außerhalb des Hauses vermißten sie den Führer, der sie von dem sichtbaren Schutze Gottes, der in der Wolkensäule während der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste seinen Ausdruck fand, zu überzeugen suchte.[8]) Aaron galt als das Ideal der Priesterwürde, dem sein Nachkomme nacheifern sollten.[9]) Das Priesterthum, heißt es, ist ein Bund für alle Zeiten an das Haus Aarons geknüpft, doch müssen sich auch die Aaroniden als wahre Priester bethätigen,[10]) deren Lippen Kenntniß bewahren und deren Mund die Gotteslehre verbreiten (Mal. 2. 6). Im Nichtfalle lautete der Ruf des Volkes: „Wohl gehe es den Söhnen der Heiden, die wie Aaron handeln, Frieden und Eintracht fördern, aber nicht so dem Nachkommen Aarons, der nicht seinem Stammvater ähnlich ist!"[11]) Aaron wird daher zu den sieben Männern gezählt,[12]) die als Lehrer ewig leuchten und die durch die sieben Röhren des Leuchters im Allerheiligsten des Tempels per-

---

[1]) Sabbat S. 97a. und Sifre zu 4 M. 12. 1. [2]) Tanch. in Jalkut I. Jelamdenu in Jalkut 4 M. 764. [3]) Ibid. [4]) Baba bathra 17. Midr. rabba zum Hohld. I. [5]) Aboth de R. Nathan Cap. 12. [6]) Ibid. Pirke de R. Elieser. [7]) Ibid. [8]) Midr. rabba 4 M. 19. [9]) Joma 71; Sanh. 20. [10]) Sifre 4 M. 18. 91; Jalkut I. 952. [11]) Joma 71. [12]) Zweites Targum zu Ester 1. 1. Die sechs andern waren: Levi, Kehat, Amram, Moses, Eldad und Medad.

sonificirt waren.[1]) Auch rechnen sie ihn zu den 48 Propheten, die in der Bibel erwähnt werden.[2]) Nur war die Offenbarung an ihn von der Gesetzgebung ausgeschlossen,[3]) erstreckte sich bis zur Weihe zum Priesterthume[4]) und geschah nicht in dem Grade, wie sie Moses erhielt,[5]) weßhalb er Mose nachstand und von ihm die Lehren und Vorschriften Gottes zu empfangen hatte.[6]) Ueber dessen Wirken mit Mose und Mirjam entwirft der Talmud folgende Characteristik. Aaron und Moses sind die Engel auf der Leiter Gottes (1 M. 28. 12),[7]) und mit Mirjam stellen sie das Bild der drei Hirten dar, die bei der Ankunft Jakobs in Haran den Stein vor der Mündung des Brunnens wälzten,[8]) der drei Reben, die im Traume des Oberschenkmeisters (1 M. 40. 10.) an dem Weinstocke mit reifen, vollen Trauben herabhingen,[9]) durch deren Wirken Israel während seiner vierzigjährigen Wanderung von dem göttlichen Manna genährt, von der Wolkensäule geschützt und von der Quelle erquickt wurde.[10]) So wird Aarons Verdienst um das große Werk der Erlösung fast Mose gleichgestellt[11]); beide ergänzten sich.[12]) Seine Gesammtthätigkeit wird treffend durch die Worte (Mal. 2. 6.) gezeichnet: „Die Lehre der Wahrheit führte er in seinem Munde, Unrecht kam nie über seine Lippen, Friede und Redlichkeit war sein Wandel und Viele hielt er von der Sünde ab".[13])

Aarons Grab, קבר אהרן. Auf dem Berge „Hor" wird heute noch ein viereckiges Gebäude mit einem Grabgewölbe gezeigt, das von dem Muhamedanern als die Begräbnißstätte Aarons verehrt wird. Es ist offenbar neuern Ursprunges, vielleicht von einem muhamedanischen Heiligen erbaut. Von da aus hat man eine großartige Aussicht über die von Israel durchwanderte Wüste bis an Sinai hin.

Aas, נבלה.[14]) Die Heiligkeit, das Grundgesetz des Mosaismus (s. Heiligkeit), enthält in ihrer negativen Fassung, als Ausdruck der Absonderung und Enthaltung, auch das Gebot des Nichtgenusses eines gefallenen oder auf andere Weise umgekommenen Thieres, sowie der Nichtverunreinigung an demselben. „Denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte"[15]); „Denn ich bin der Ewige euer Gott, ihr sollet euch heilig halten, weil ich heilig bin und so verunreinigt nicht eure Person",[16]) sind die oft wiederholten Mahnrufe zur Beobachtung der Speisegesetze im Allgemeinen und des Nichtgenusses des Aases besonders.[17]) Nur das gesetzlich geschlachtete Thier der zum Genuß gestatteten Gattung war zum Essen erlaubt,[18]) dagegen galt für unrein und verboten, was nicht auf diese Weise todt wurde, auch von den unreinen Thieren.[19]) An Fremde[20]) und Heiden konnte dasselbe verschenkt oder verkauft werden,[21]) ebenso durfte das Fett gefallener, reiner Thiere beliebig zu etwas Anderm verwendet werden.[22]) Andere Gesetze enthalten die Bestimmungen der Verunreinigung durch das Aas, die während des Opferkultus ihre Anwendung hatten, aber nach dem Aufhören desselben nicht mehr in Betracht kommen. Diese sind: Wer das Aas reiner Thiere berührt, trägt, ißt, ist unrein und verunreinigt, was er berührt,[23]) bis zum Abend.[24]) Auf gleiche Weise verunreinigt das Aas unreiner Thiere Menschen und Gegenstände,[25]) Trank eines solch verunreinigten Gefäßes[26]) oder Speise, an die das durch Aas verunreinigte Wasser kam, wurde unrein und verunreinigte.[27]) Nur die zur Aussaat bestimmten Sämereien bleiben in solchem Falle rein,[28]) ist aber auf die Saatkörner früher Wasser gekommen, so werden auch diese unrein.[29]) Bildlich bezeichnete man mit „Aas", jeden Verworfenen und Lasterhaften.[30]) Ueber die Reinigung des durch das Aas Verunreinigten siehe: **Reinigung**. Die talmudischen Erörterungen dieser Punkte werden

---

1) Ibid. 2) Seder olam Cap. 21. 3) Sifri zu 4 M. 18. 18. 4) Ibid. 5) Ibid. 6) Erubin 54. 7) Midr. rabba 68. anspielend auf die Leiter im Traume Jakobs (1 M. 28. 10.) 8) Midr. r. 1 M. 70. 9) Ibid 1 M. 88. 10) Ibid 4 M. 1; ibid 19; Rosch haschana 3. 11) Ibid 3 M. 20. 12) Ibid zum Hohld. 1. ענה דודי זו משה ואמר לי זו אהרן טובים השנים מן האחד זו משה ואהרן, ibid Kohel. 13. 13) Midr. r. 3 M. 3. 14) 3 M. 5. 2; 5 M. 14. 21. 15) 5 M. 14. 21. 16) 3 M. 11. 44. 17) 3 M. 39. 44; 5 M. 14. 21. 18) 3 M. 11. 39. 19) Daselbst. 20) 5 M. 19. 21. 21) Das. 22) 3 M. 7. 24. 23) 4 M. 19. 22. 24) 3 M. 11. 39; 17. 15; 22. 8; 5 M. 22. 31. 25) 3 M. 5. 2; 11. 8; 24. 36; 17. 15. 26) Das. 27) 3 M. 11. 32—38. 28) Das. 29) Das. 30) 2. K. 9. 31; Ezechiel 29. 5; 32. 5; Habak. 1. 8.

einzeln in den Artikeln: Reinheit, Speiseverbote, Heiden, Noachiden, Fremde behandelt. Wir heben von diesen nur das hervor, daß die Schenkung oder der Verkauf gefallener Thiere an Nichtisraeliten deßhalb gestattet ist, weil der Nichtjude nach talmudischer Lehre nur die sieben noachidischen Gebote zu beobachten hat, welche ihm den Fleischgenuß des noch lebenden Thieres verbieten (1 M. 9. 4.), aber denselben erlauben, so bald das Thier todt ist, ohne auf die Weise des Todtwerdens achten zu müssen, während dem Israeliten die Vorschriften der Tödtung bestimmt sind.[1]) Wäre der Fleischgenuß des nicht nach jüdischen Gesetzen getödteten Thieres auch dem Nichtjuden verboten, so dürfte ein solch getödtetes Thier, gleich der Darreichung eines Stück Fleisches des noch lebenden Thieres[2]) auf keinen Fall an Nichtjuden verabfolgt werden, nach dem Ausspruch: Vor dem Blinden lege keinen Anstoß (3 M. 19).[3]) Zur Erklärung des biblischen Ausdrucks: „Den Fremden in deinem Thore sollst du es geben, oder den Heiden verkaufen (5 M. 14.)" wird angegeben, weil der Unterhalt des Fremden (s. d. A.) dem Israeliten geboten ist.[4]) Siehe: Heiden, Wohlthun und Völker.

Ab, אב, fünfter Monat, auf den in Zacharia 7. 5; 8. 19. hingewiesen wird. Derselbe fällt im Juli und August und ist in der jüdischen Geschichte als ein verhängnißvoller gezeichnet. Am 9ten Ab, erzählt der Talmud,[5]) wird man an fünf Ereignisse erinnert, an den Beschluß des Nichteinzuges des Geschlechts der Wüste in Kanaan wegen dessen Betheiligung an der Sünde der Kundschafter[6]); die Zerstörung des ersten Tempels zu Jerusalem durch Nebukadnezar, des zweiten durch Titus; die Eroberung der unter Barkochba (s. d. A.) stark befestigten Stadt Betar und endlich an das ein Jahr später als Zeichen gänzlicher Besiegung des barkochbaischen Aufstandes erfolgte Zerpflügen der Stadt Jerusalem und des Tempelberges.[7]) Dem 9ten Ab gegenüber wird der 15te desselben als freudebringend hervorgehoben. Fünfmal hat sich der 15te Ab glücklich erwiesen. An demselben wurde unter Mose in der Antwort an die Töchter Zelophchads (4 M. 27. 8.) die Erlaubniß zur Verheirathung der Stämme unter einander ertheilt[8]); später das Aussterben des Geschlechts der Wüste (4 M. 1—15.) beendigt; zur Zeit der Richter dem fast aufgeriebenen Stamme Benjamin (Richter 20. 21. 1—20.) stillschweigend zugegeben, sich von den Landestöchtern der Umgebung Frauen zu holen und noch später ließ an diesem Tage Hosea, Sohn Elis, der König von Israel, den nach Jerusalem Wallfahrenden keine Hindernisse in den Weg legen (2. K. 17. 1). Nach der Besiegung des barkochbaischen Aufstandes gegen die Römer traf an ihm die Erlaubniß zur Beerdigung der im Kampfe bei der Belagerung Betars Gefallenen ein.[9]) Am 29sten d. M. war die Zeit zum Verzehnten des Viehes.[10])

Ab, אב, **Abba**, אבא, Vater. Diese Bezeichnung Gottes als „Vater" in ihrem ganzen sittlichen Gehalt bildet eine der Hauptlehren des biblischen und nachbiblischen Judenthums. Sie führt uns nach der vierfachen Bedeutung ihres hebr. Ausdruckes: Vater[11]); wohlthätiger Herrscher[12]); liebevoller Versorger[13]); Lehrer und Rathgeber[14]) das göttliche Wesen vor: als den Vater, der den Menschen geschaffen und gebildet,[15]) den Weltregierer,[16]) erbarmungsvollen Leiter,[17]) der der Hülflosen sich annimmt,[18]) den Unterdrückten Recht verschafft[19]) und den Schwachen beisteht[20]); den wohlthätigen Versorger aller Wesen, besonders aber der Menschen[21]); den Lehrer, der sie erzieht und bildet,[22]) ihnen seine Lehren offenbart[23]) und die Verkünder derselben bestimmt.[24]) Diese Darstellung Gottes bildet so sehr die Grundlage der ganzen biblischen Lehre und Geschichte, daß wir ohne sie nichts daselbst in vollem Lichte zu verstehen vermögen und sie der einzige

[1]) Cholin. [2]) Pesachim 21. [3]) Daselbst. [4]) Das. [5]) Taanith 26; Rosch haschana 18. [6]) Das. [7]) Das. [8]) Das. [9]) Taanith S. 26. Rosch haschana 18. [10]) Bechoroth S. 57. [11]) Hiob 38. 28. [12]) Jes. 22. 21. [13]) Hiob 29. 16. [14]) 2. K. 6. 21. [15]) 5 M. 32. 6; Jes. 64. 7; Hiob 31. 15—17. [16]) 2 S. 7. 14; Ps. 2. 7; s. Gott. [17]) Jes. 63. 16; Ps. 103. 13. [18]) Ps. 67. 6. [19]) Das. [20]) Siehe Hülfe Gottes. [21]) 5 M. 10. 17—18; 32. 6. [22]) Jer. 3. 4; 5 M. 32. 6. [23]) 2 M. 19 und 20. [24]) 5 M. 1. 31—32.

Schlüssel des in der Bibel niedergelegten, göttlichen Heilplanes, ist. Von Mose bis auf den letzten Propheten Maleachi,[1]) wird auf diese Gottesbenennung hingewiesen als Zeuge deren Verkündigung. In 1 M. 6. 2. setzt die Benennung בני אלהים, „Gottessöhne", in welcher Bedeutung auch, den Vaternamen Gottes voraus. Deutlicher tritt derselbe in den darauf folgenden Erzählungen der durch Noa geschehenen Rettung der Menschheit und der durch die Bestimmung Abrahams begonnenen geistigen Erlösung derselben und den dahin gehörenden Verheißungen. Israel wird mein Sohn, mein Erstgeborner,[2]). „Kinder Gottes"[3]) genannt mit der deutlicheren Angabe: „Ich trug euch auf Adlerflügeln"[4]); „Und in dieser Wüste, die du gesehen, hat dich der Ewige, dein Gott getragen, wie ein Mann seinen Sohn trägt, auf dem ganzen Weg, den ihr zurückgelegt".[5]) Es werden an diesen Vaternamen Gottes die bedeutendsten Lehren für Israel und die ganze Menschheit geknüpft. Wir sollen nicht von Gott abfallen, denn er ist unser Vater, der uns gemacht[6]); seine Strafen als Zeichen der Liebe annehmen, denn wie ein Mann seinen Sohn züchtigt, so straft dich der Ewige, dein Gott[7]); nicht den heidnischen Gebräuchen nachahmen, denn Kinder sind wir des Ewigen, unseres Gottes[8]) u. s. w. Die prophetischen Mahnrufe an Israel erhalten durch diese Benennung einen tiefen Schwung und wohlthuenden Bilderreichthum. Israel ist durch seine Sünden von Gott nicht verworfen, denn so es sich bessert, geschieht es: daß, wie man es: „Nicht mein Volk" nannte, wird es: „Kinder des lebendigen Gottes" heißen[9]); Israel war ein Knabe und ich liebte es: von Ägypten her nannte ich es „mein Sohn!"[10]) Eine Fülle von feinem Zartgefühle liegt in dem Ausrufe Jesaias 49. 14—15. „Wird eine Frau ihres Säuglings vergessen, nicht sich ihres Leibeskindes erbarmen? sollte sie dessen vergessen, ich vergesse nicht deiner!" Aber auch in entgegengesetzter Richtung dient die Hinweisung auf diesen Gottesnamen, um Israel die Schwere seines Vergehens vorzuhalten. „Nun nennst du mich: mein Vater, Lehrer meiner Jugend!"[11]) Man kennt daher kein besseres Bild zur Bezeichnung der wiedererwachten Sehnsucht nach Gott des sich bessernden Sünders, als die Sprache des verirrten Sohnes zu seinem wiedergefundenen, barmherzigen Vater. Du, Ewiger, bist unser Vater, unser Erlöser, von ewig her ist dein Name[12]); Und nun Ewiger, bist du unser Vater, wir sind der Ton und du unser Schöpfer![13]) Bedeutend erhöhet wird der Begriff dieser Benennung in den Reden des letzten Propheten Maleachi an das zu Gott wieder zurückkehrende Israel: nicht treulos gegen einander zu handeln, denn Alle haben wir nun einen Vater, einen Gott, der uns geschaffen[14]); Gott zu verehren auf würdige Weise, denn er ist unser Vater![15]) In den Psalmen dient der Vatername Gottes zur Stärkung unseres zuversichtlichen Vertrauens auf Gott. „Gott ist der Vater der Waisen und Richter der Wittwen"[16]); „Wie ein Vater der Kinder sich erbarmt, erbarmt sich der Ewige seiner Verehrer".[17]) Er wird mich: „mein Vater" nennen: „mein Gott und Fels meines Heils"[18]); „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt!"[19]) sind die Hoffnungsausbrüche des Gott vertrauenden Psalmisten. Scheint hier die Vaterschaft Gottes sich besonders über den Gottesverehrer, als dessen Typus David[20]) aufgestellt wird, zu erstrecken, so wird dagegen in Hiob 31. 16. 17. dieselbe über alle Menschen gedacht, so daß selbst der Sclave mit zur Kindschaft Gottes gerechnet wird, weil auch ihn der Schöpfer geschaffen und gebildet hat. Irrig ist daher die Darstellung Gottes nach der Bibel als voll Zorn und Rache ohne Liebe und Versöhnung. Diese Vorstellung tritt in Widerspruch mit dem ganzen ethischen Theil der mosaischen Gesetzgebung: der Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe,[21]) der Verbote: sich zu rächen, den Haß nachzutragen u. s. w.[22]) und wird durch die Erklärung:

---

[1]) Mal. 2. 10. [2]) 2 M. 4. 22. [3]) 5 M. 14. 1. [4]) 2 M. 19. [5]) 5 M. 1. 31—32. [6]) 5 M. 32. 6. [7]) 5 M. 8. 5. [8]) 5 M. 14. 1. [9]) Hos. 2. [10]) Jerem. 3. 4. [11]) Hosea 11. 1. [12]) Jesaia 63. 16. [13]) Jesaia 64. 7. [14]) Maleachi 2. 10. [15]) Maleachi 1. 18. [16]) Ps. 68. 6. [17]) Ps. 103. 13. [18]) Ps. 89. 27. [19]) Ps. 2. 7. [20]) Nach 2 S. 7. 14. [21]) Siehe diese Artikel. [22]) Siehe diese Artikel.

„Der Ewige, der Ewige ist ein Gott, barmherzig, gnädig, langmüthig, voll Huld!"[1]) widerlegt. Daß aber auch andererseits der **Vatername** Gottes nicht partikularistisch als nur auf Israel allein sich beziehend, gedacht wurde, beweisen die Stellen: 5 M. 32. 6; Jesaia 64. 7; Malcachi 2. 10, welche zur Erklärung dieses Namens auf die Schöpfung des Menschen durch Gott hinweisen; ferner: die in 1 M. 1. 26—27; 50. 20; 5 M. 10. 17—18; (vergl. 5 M. 2. 4. 9. 10.), welche Gott als Schöpfer und Versorger aller Menschen darstellen, wie auch Ps. 68. 6. und Hiob 31. 15—17, wo an erster Stelle der Ausdruck allgemein hingehalten ist: „Gott ist der Vater der Waisen" und in der letzten deutlich die Vaterschaft Gottes auch über den Sclaven geltend gemacht wird. Gott als Vater mit dem vollen sittlichen Gehalt dieses Ausdruckes als auf die ganze Menschheit sich beziehend, sowie auch die Idee der Kindschaft aller Menschen von Gott sind somit in der Bibel deutlich ausgesprochen. Es bleibt nur noch die Erörterung übrig, wie man sich diese Vaterschaft Gottes gedacht hat. Auch bei heidnischen Völkern dachte man sich Gott als Vater, wie aus den Gottesnamen der römischen Mythologie: Jupiter, Diespiter, zu ersehen ist, aber nur in Begriff eines Natur- und Weltprinzips oder des Ersten und Ältesten aller Geschöpfe, aber nicht in der Bedeutung dieser biblischen Benennung, wo Gott unerschaffen, von ewig her, ohne Anfang und ohne Ende u. s. w. gelehrt wird, aus dem die Welt nicht ausgeflossen, der sie nicht aus einem Urstoffe, sondern aus Nichts, durch das Schöpferwort allein geschaffen. Wir dürfen demnach diesen Gottesnamen nicht in seiner leiblichen Bedeutung nehmen, als Erzeuger der Welt mittelst einer Emanation aus Gott oder durch eine Vermischung desselben mit andern Urstoffen, sondern im Gegensatze hierzu, als die Bezeichnung eines außerweltlichen, in ewiger Unabhängigkeit und höchster Heiligkeit lebenden Wesens, das in voller Freiheit und Liebe die Welt geschaffen, sie erhält und regiert, so daß die „Bne Elohim", Gottessöhne, in 1 M. 5. als keine durch Vermischung und Zeugung von Gott hervorgegangene Himmelswesen, wie das Heidenthum die Entstehung seiner Götter sich dachte, zu betrachten sind, sondern als von Gott geschaffene, ihm nahe stehende Persönlichkeiten, welche den Namen „**Söhne Gottes**" führen, weil Gott „Vater aller Geschöpfe" heißt (siehe Engel). In den **nachbiblischen** Schriften, zunächst in Philo[2]) wird der Vatername Gottes, wie in den Psalmen auf das besondere Verhältniß der edleren Menschheit zu Gott angewendet, dagegen gilt in Josephus[3]) diese Bezeichnung dem Menschen als Vorbild zur guten Lebensweise, eine Mahngestalt zur Veredlung und Besserung seiner Handlungen. In den talmudischen Schriften ist der Gebrauch dieses Gottesnamens so allgemein, daß er neben dem: ה' אחד, Gott, der Einig-Einzige als Characteristik des Gottes nach der Lehre des Judenthums zu gelten scheint.[4]) In den Gebeten treffen wir ihn unter verschiedenen Nebenbezeichnungen als: אב הרחמים Barmherziger Vater,[5]) אבינו שבשמים Unser Vater im Himmel,[6]) אבינו מלכנו Unser Vater, unser König,[7]) אבינו אב הרחמים Unser Vater, Vater der Barmherzigkeit.[8]) Belehrend für diese Auffassung sind die Gebete vom Neujahre und Versöhnungstage für das leibliche und geistige Wohl aller Menschen als Söhne eines Vaters. So: „Wer ist wie du, barmherziger Vater! er gedenkt seiner Geschöpfe zum Leben in Barmherzigkeit".[9]) „Und daß dich ehrfürchten alle Werke, sich vor dir beugen alle Geschöpfe und alle **einen** Bund machen, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu vollführen".[10]) „Mögen Alle zusammentreten, dir zu dienen; daß sie den Namen deiner Herrlichkeit preisen; auf Inseln deine Gerechtigkeit verkünden; Völker, die dich nicht kennen, dich aufsuchen, daß die Fernen es hören, kommen und dir geben die Krone des Reiches".[11]) Es hat etwas Rührendes, das die ganze Fülle der zutraulichen Kindschaft zu Gott ausdrückt,

---

[1]) 2 M. 34. 6—7. [2]) Philo Fragm. de Providentia 1197. [3]) Josephi Antt. 4; 8. 24; 2. 6. 9. [4]) Siehe: Gott. [5]) Berachoth 8. [6]) Joma an mehreren Stellen. [7]) Taanith. [8]) Gebet vor Schema. [9]) Im Achtzehngebet. [10]) Das. zu Mussaph. [11]) Daselbst.

wenn die Talmudlehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts nach der Zerstörung des jüd. Staates ihre Ermahnungen mit den Worten schließen: „Vor eurem Vater im Himmel! לפני אביכם שבשמים.[1]) „Giebt es einen Vater, der seinen Sohn hasset?"[2]) „Wehe dem Vater, der seinen Sohn in's Exil schickt und wehe den Kindern, die vom Tische ihres Vaters gewiesen sind!"[3]) Wie auch im Talmud dieser Gottesname nicht ausschließlich für das Verhältniß Israels zu Gott, sondern auch für das der ganzen Menschheit zu ihm gehalten wird, zeugt ein erhaltenes Bruchstück jenes Gnadenrufes der Juden an die sie hart bedrückenden Römer, das mit den Worten beginnt: „Bei Gott, sind wir nicht Alle Söhne eines Vaters!"[4])

Abaddon, אבדון. Untergang, Vernichtung. Diese Benennung kommt in den Hagiographen vor als dichterische Bezeichnung für die Unterwelt, das Todtenreich, Scheôl, Hiob 28. 22, verbunden mit קבר, Grab, Psalm 88. 12, mit מות, Tod, Spr. 15. 12, welche in den rabbinischen Schriften den tiefsten Abgrund der Hölle bezeichnet (s. Hölle). Außerhalb des jüdischen Kreises[5]) wurde mit diesem Namen der Engel der Unterwelt angegeben, während im Talmud derselbe: דומה, Duma, Schweigen, Stille, heißt. Es hängt damit die unterschiedliche Lehre des Judenthums zusammen, welche die Hölle als Stätte der Läuterung, aber nicht als der ewigen Verdammung hält. (Siehe die Artikel: Engel, Duma, Seele, Hölle, Dämon und Tod).

Abarim, עברים, **Abarimgebirge**, הר העברים, **Gebirge Abarims**, הרי העברים. Benennung des ganzen Gebirgszuges des moabitischen Hochlandes, des Überganges von der moabitischen Wüste bis zum Jordan hin, von dem der Berg „Pisga" mit seinen Spitzen: Nebo (s. d. A.) und Peor (s. d. A.), die theils auch schon zu den darüber liegenden Bergen gerechnet werden, das Randgebirge gegen das Jordanthal und todte Meer bilden. Dieses Gebirge im Ostjordanlande hat eine ziemliche Ausdehnung und heißt „Abarim", Uebergang, weil man von da aus das diesseitige Palästina überschauen konnte[6]) und dasselbe so die Grenze oder die Uebergangslinie ausmachte. Zweimal berührten die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste dieses Gebirge: erst von den Steinbrüchen, עיי העברים, ehe sie den Bach Sared (s. d. A.) überschritten[7]) und zuletzt bevor sie in's Gefilde Moabs, in die Arabah, Jericho gegenüber, also in's Jordanland hinabstiegen.[8]) So war das Abarimgebirge die erste und die letzte Station der Wanderung, wo Moses den Befehl erhielt, dasselbe zu besteigen, um Palästina zu überschauen.[9]) Von dieser ganzen im Bogen sich hinziehenden Gebirgsreihe des Moabiterlandes kamen die Isr. erst in das südliche Ende und dann an das nordwestliche. Mit den andern Bergen, dem Libanon, Basan rc. wird es zur Bezeichnung der Grenzgebirge im Norden, Osten und Südosten gebraucht[10]) und soll nach Burchardt dasselbe Gebirge sein, das sich heute unter dem Namen: Orokoraye, Tarfüye und Ghoweythe als eine Kette niederer Gebirge von der Südseite des Keref d. i. Sared erst gegen Osten und dann nach Norden zieht. Auch im Midrasch werden unter Abarim die drei andern Berge: Pisga, Nebo und Hor hahar mitverstanden, dessen einzelne Theile sie sind.[11])

Abbitte, פיום ורצוי. Die Abbitte als Beweis eines reuevollen Selbstgeständnisses des Begangenen mit dem doppelten Ziele, der Wiederherstellung des bei erlittenen Injurien nach Außen hin gesunkenen Ansehens und der Aussöhnung der innerlich zugefügten Kränkung, wird im Mosaismus nicht ausdrücklich befohlen, aber desto stärker als Gebot vorausgesetzt, das in der vor- und nachmosaischen Zeit beachtet wurde.[12]) Das mosaische Recht setzt auf Entehrung[13]) oder Ehrenkränkung durch Verleumdung[14]) rc. eine Geldstrafe fest und glaubt durch den Ausspruch des öffentlichen Gerichts auch das äußerlich gelittene Ansehen gut zumachen,

[1]) Joma S. 85b. Wohl euch Israeliten, vor wem ihr euch reiniget und wer euch reiniget — euer Vater im Himmel. [2]) Sanhedrin 105. [3]) Berachoth 3. [4]) Rosch haschana 19. [5]) Apokalypse Cap. 9. 11. [6]) 4 M. 27. 11. [7]) 4 M. 21. 33. 44. [8]) 4 M. 33. 44—48. [9]) 5 M. 32. 49. [10]) Jerem. 22. 20. [11]) Jalkut I. § 949. [12]) Siehe weiter. [13]) 5 M. 22. 29. [14]) 5 M. 22. 13.

dagegen wollen die spätern Bücher der Bibel in ihrer weitern Fassung der Menschenwürde nicht bei der bloßen Entschädigung stehen bleiben, sondern dringen auf die Wiederaussöhnung des innerlich beleidigten Menschen. So wird die Abbitte in mehreren Beispielen als Handlung zur Versöhnung des Beleidigten vorgeführt, von denen wir die der Söhne Jakobs gegen ihren Bruder Joseph,[1]) Pharaos gegen Moses,[2]) Sauls gegen Samuel,[3]) Abigails,[4]) Simeis,[5]) Sauls[6]) gegen David hervorheben. Der Talmud folgt der biblischen weitern Fassung der Menschenwürde und sieht in der Ausübung der Abbitte während der vor- und nachmosaischen Zeit die Vollziehung eines wirklichen Gesetzes.[7]) So wird die Abbitte ausdrücklich zum Gesetz erhoben und zwar mit dem Nachdruck, daß dem Beleidiger von Gott bei noch so großer Entschädigung nicht eher verziehen wird, bis er Abbitte gethan.[8]) Die Geldentschädigung wird für die Beschämung nach Außen gehalten, und die Abbitte soll zur Aussöhnung des innerlich zugefügten Schmerzes sein. In strenger Consequenz dieser Auffassung der Abbitte lehren sie, daß die Pflicht der Abbitte ohne Unterschied des Standes auf Alle sich erstrecken soll. Wie Abimelech, der König von Gerar, vor Abraham sich demüthigte, so suchte im zweiten Jahrh. der Patriarch R. Gamliel den beleidigten R. Josua auf und hielt um Verzeihung an.[9]) Ebenso soll der Act selbst öffentlich sein: drei mal vor drei Menschenreihen, der weder durch Geschenke,[10]) noch durch den Tod des Beleidigten aufgehoben wird. In letztem Falle findet die Abbitte auf dem Grabe desselben vor zehn Leuten statt.[11]) Die Abbitte erfolgte daher auf bewußte und unbewußte, beabsichtigte und unbeabsichtigte Beleidigungen,[12]) auch nur auf Verdächtigung,[13]); sogar unser Verabreichen der Almosen soll von freundlichen Worten der vielleicht dadurch zugefügten Beschämung begleitet sein.[14]) Abba, so wird erzählt, hielt einst einen Vortrag vor seinem Lehrer R. Juda I., und mußte durch das Hereintreten des R. Chija und R. Simon mehrere Mal seinen Vortrag von Anfang wiederholen. Verdrießlich der öftern Wiederholungen wegen, wollte er nicht mehr bei dem bald darauf hinzugekommenen R. Chanina seinen Vortrag unterbrechen, ohne zu bedenken, daß er dadurch seinem Freunde eine Beleidigung zufügte. Bald nach Beendigung desselben merkte er, daß Chanina sich sehr zurückgesetzt fühlte und eilte zur Abbitte, wobei er sich so demüthig und gewissenhaft zeigte, daß es ihm bei der Hartnäckigkeit seines Freundes nicht zu viel war, dreizehnmal an einem Tage den Gang zu wiederholen und um Aussöhnung anzuhalten.[15]) Die Zeit der Abbitte tritt täglich ein und darf nicht verschoben werden,[16]) doch nur unter Voraussetzung, daß der Beleidigte nicht mehr im Zorne und geneigter zur Aussöhnung sei.[17]) Daher sie hierzu im Allgemeinen den Abend vor dem Versöhnungstage[18]) oder die Tage während einer Krankheit als die passendste Zeit bezeichneten.[19]) Die Abbitte selbst darf jedoch unter keiner Maske der Lüge vor sich gehen,[20]) sondern muß in Wahrheit und Aufrichtigkeit erfolgen.[21]) Die Worte des Abbittenden sollen vom Herzen zum Herzen sprechen,[22]) so daß, wenn auch dieselbe Zeit, Gelegenheit, Ursache und Gesellschaft wiederkehrten, die Beleidigung dennoch nicht mehr stattfinden werde.[23]) „Wer seine Fehler bereut und dennoch an ihnen hängt, gleicht demjenigen, der ein Bad zur Reinigung nimmt und das Unreine in der Hand behält".[24]) Darum geschah es oft, daß die Talmudlehrer die Abbitte, sobald diese nicht aufrichtig vorgenommen werden konnte, ganz unterließen und sich deßhalb lieber mancher harten Prüfung aussetzten. So konnte R. Elieser ben Hyrkanos, der bei einem Halachastreite, in Folge der Unbiegsamkeit seines Charakters in den Bann gelegt wurde, sich nicht entschließen, auch nur scheinbar sich vor R. Gamliel, dem damaligen Patriarchen, zu demüthigen, obwol

[1]) 1 M. 50. [2]) 2 M. 10. [3]) 1 S. 15. 24. [4]) 1 S. 26. 27. [5]) 2 S. 19. 20. [6]) 1 S. 24. 10. Baba kama 92a. [7]) B. kama 92. Rosch haschana 17. [8]) B. kama 92. S. 1 M. [9]) Berachot 22. [10]) B. kama 92. [11]) Joma 87. [12]) Das. 20. 87. [13]) Berachot 31. [14]) Baba bathra 9b. [15]) Joma 87. [16]) Sabbat 153. [17]) Berachot 7. אין מרצין בשעת כעסו. [18]) Erubin 54 und Joma 87. [19]) Berachot. [20]) Joma 88. [21]) Taanit 17. [22]) Megilla. [23]) Joma 86. [24]) Taanit 17.

er dadurch einem sehr öden Leben ausgesetzt war, weil es eine Verleugnung seiner Ueberzeugung zur Folge gehabt hätte.[1]) Doch wie der Abbittende Wahrheit und Aufrichtigkeit in seinem Wunsche zur Aussöhnung zeigen muß, ebenso soll auf anderer Seite auch der Beleidigte mit keiner Hartnäckigkeit entgegentreten, sondern mit Freundlichkeit zuvorkommen.[2]) „Drei Tugenden, heißt es, bezeichnen den Israeliten: Demuth, Barmherzigkeit und Wohlthun, und wer nichts von diesen dreien besitzt, ist kein Nachkomme Abrahams".[3]) Ferner: „Wer über seine Vorzüge hinwegsieht, dem wird auch über dessen Fehltritte hinweggesehen, und wer gar seine Neigungen besiegt, der verehrt Gott in beiden Welten".[4]) Darum: „Wer seinem Freunde dreimal wegen einer zugefügten Beleidigung öffentlich Abbitte gethan und dennoch ihn zu keiner Aussöhnung bringen konnte, hat seine Pflicht erfüllt; dagegen wird dieser grausam genannt".[5]) Doch die Talmudisten verziehen nicht blos gern dem Feinde, sondern suchten ihn auch auf, um ihm verzeihen zu können und die Wiederaussöhnung zu erlangen. Rab, so heißt es, gerieth einst in einen Streit mit einem Fleischer, von dem er sehr beleidigt wurde. Sicher glaubte er, daß derselbe sich bald zur Abbitte einfinden werde. Aber als der Abend vor dem Versöhnungstage herankam und die Aussöhnung noch nicht erfolgt war, eilte er selbst zu ihm hin und bat um Verzeihung.[6]) Mehreres siehe Versöhnung.

Abdon, עבדן. Levitenstadt im Stamme Ascher (Jos. 21. 30; 2 Chr. 6. 59), die in der Städteliste bei Josua (19. 24—31.) nicht genannt ist. Vielleicht hat man „Abdon" in Vers 28 anstatt „Abron" zu lesen, was mit 20 Handschriften bei Kennik. und de Rossi übereinstimmt.

Abdon, עבדן. Sohn Hillels, aus dem Stamme Ephraim, der sich im Kriege gegen die Ammoniter, deren Einfallen auf der Westseite des Jordan er mit Ebzan und Elam (s. d. A.) engegentrat, während Jephta in Gilead half, bekannt machte. Abdon hatte eine zahlreiche Familie von 20 Söhnen und 30 Enkeln, die scheinbar sein Ansehen vergrößerten (Richter 12. 13). Er bekleidete 20 Jahre das Richteramt in Israel. Mehreres siehe: Richter.

Abednego oder **Abadnego, עבדנגו.** Chaldäischer Name des Asarja, Genossen Daniels, der „Diener der Sonne" oder „eines Gestirns" bedeutet. Siehe: Asarja.

Abel, אבל, (Grasplatz, Aue), auch Abil mit oder ohne Zusätze. Name mehrerer Ortschaften in Palästina:

1. **Abel-beth-Maache, אבל בית מעכה.** Bedeutende Stadt,[7]) dem Stammgebiete Naphtali zugehörig,[8]) auch nur „Abel" ohne Zusätze.[9]) Ihre Lage war nahe an der Grenze der syrischen Landschaft Maache[10]) neben Ijon, heute: Merg-Ajun, neben der Landschaft Kinereth um das galiläische Meer und Dan, den nördlichen Grenzpunkt Palästinas. Die Stadt war durch die Klugheit der Einwohner berühmt, die den Aufruhr Sebas gegen David ein Ende machten. Sie hieß auch Abel-Majim[11]) und wurde als Grenzstadt von dem syrischen König Benhadad verwüstet,[12]) so daß deren Bewohner schon unter Pekach von Tiglath Pileser nebst ihrer Nachbarschaft in's Exil abgeführt wurden.[13]) Heute wird sie in dem Drusendorf: Abil oder Ibel wieder erkannt, einige Stunden nördlich von dem alten Dan, südlich von dem heutigen Hesbeya, rechts auf dem Gebirgszug, der das Wasser von Hasbeya den obern Jordanzufluß und den dem Mittelmeer zufließenden Leontes scheidet. Der Talmud kennt diese Stadt noch als einen Ort, der mit dem biblischen Kitron, Zephoris (s. d. A.) durch einen Kanal verbunden war.[14])

2. **Abel-Sittim, אבל שטים.**[15]) Ort oder Stadt in der Nähe von Sittim im moabitischen Gefilde jenseits des Jordan, Jericho gegenüber, dafür auch genannt,

---

[1]) Baba mezia 59a. Eben ein solches Beispiel giebt die Mischna 6, Absch. 5, Tractat Ediot an. [2]) Joma 87. [3]) Jebamot 88. [4]) Sanhedrin 43; Joma 87. [5]) Baba kama 92. [6]) Joma 87. [7]) 1 S. 23. 15. [8]) 2 S. 20. 15; 1. K. 15. 20; 2. K. 15. 29. [9]) 2 S. 20. 14. 18. [10]) 2 S. 10. 6. 8; 1 C. 19. 16. [11]) 2 Chr. 16. 4; 1. K. 15. 20. [12]) 1. K. 25. 20; 2 Chr. 6. 4. [13]) 2. K. 15. 29. [14]) Erubin 87a. [15]) 4 M. 33. 49.

der Schauplatz der letzten Ereignisse der Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste, seit der moabitischen Verführung.[1]) Seine Lage wurde von den Spätern verschieden bestimmt. Josephus[2]) nennt Abile 60 Stadien vom Jordan entfernt und neben Bethoron, בית־הרן, Julias, gelegen.[3]) Eusebius beschreibt den Ort neben dem Gebirge Peor und Andere bezeichnen ihn nahe am Jordan.[4]) Auch der Talmud kennt ihn 3 Parsa (3 römische Meilen) vom Jordan entfernt.[5])

3. **Abel-Mehola**, אבל מחלה. Stadt im Stammgebiete Issachar, südlich von der obigen, am Flußufer des Jordan in der Gegend von Beth-San, בית שאן, etwa zehn Meilen davon entfernt.[6]) Die Stadt ist als Geburtsort des Propheten Elisa bekannt.[7])

4. **Abel-Keramim**, אבל כרמים.[8]) Ammonitische Grenzstadt, nach Eusebius 6 und nach Hieronimus 7 römische Meilen von Philadelphia רבת בני עמון. Hier schlug Jephta die Ammoniter und war noch im vierten Jahrhundert als reiche Weingegend bekannt.[9]) Auch der Talmud schildert: Abel-Keramim als Mittelpunkt der Weinberge, was mit Obigem übereinstimmt.[10])

5. **Abel-Majim**, אבל מים. Jüngerer Name von Abel-Maacha wegen seiner Lage am See Meron.

6. **Abel-Mizraim**, אבל מצרים, (Aue Aegyptens). Ort bei Goren-Atad: Stechdorn-Tenne, jenseits des Jordan, nach Hieronimus 2 Meilen vom Jordan und mit Beth-Hagla identisch, wo die Ägypter um Jakob trauerten.[11])

Abel, אבל. Stadt, nahe an Bethmaacha, in der Gegend des Waldes,[12]) sehr bedeutend,[13]) die auch Abela, אבלה, heißt.[14]) Ihre Lage war im Norden von Meron zwischen Damaskus und Paneas.[15]) Abela siehe Abel.

Abelim, Abilim, אבלים. Der Landstrich im Norden Palästinas[16]) auf dem Wege nach Chasbeia mit den drei Dörfern: Abil, Abil-al-Kamach, Abil-al-Krum, 6 Stunden nördlich von dem See Samochonitis. Schwarz hält die Gegend von Abel-beth-Maacha für Abilim.[17])

Abel, zweiter Sohn Adams, siehe Hebel.

Abend, siehe: Tageszeiten und in Abth. II. Artikel „Abend".

Abende, oder: **zwischen beiden Abenden**, בין הערבים. Bezeichnung der Zeit, wo das Passahopfer[18]) und das tägliche Abendopfer dargebracht, wie auch die Lampen in der Stiftshütte und später im Tempel angezündet werden sollten.[19]) Der Hebräer, wie der Araber, unterscheidet zwei Abendzeiten: eine, wo die Sonne tiefer sinkt bis zu deren Untergang; die andere: von Sonnenuntergang bis zum Eintritt der Nacht. Somit beginnt der erste Abend gegen drei Uhr Nachmittags. Ob nun der Ausdruck „zwischen beiden Abenden" auf den Anfang, oder auf das Ende des ersten Abends als die Zeit obiger Verrichtungen sich beziehe, ist dunkel und bildete den Streitpunkt zwischen den Sadducäern und Pharisäern.[20]) Nach den Ersten bezeichnet obiger Ausdruck das Ende des ersten und den Beginn des zweiten Abends, von Sonnenuntergang bis zur völligen Dunkelheit, während die Letztern die Zeit, wo die Sonne sich zum Untergange neigt, also den Beginn des ersten Abends darunter verstehen. Die talmudischen Bestimmungen darüber, siehe: Abenddämmerung.

Abenddämmerung, בין השמשות נשף.[21]) Die Zeit, die von Sonnenuntergang und dem Eintritte des Abends eingeschlossen ist, wie die Morgendämmerung die Zwischenzeit des Schwindens der Nacht und des Eintrittes des Tages.[22]) Der Anfang derselben wird durch das Erröthen des Himmels am östlichen Horizont

---

[1]) 4 M. 25. 1; Jes. 21. [2]) Joseph. l. c. 4. 7; 5. 1. [3]) J. Kr. 5. 3. [4]) Steph. Byz. [5]) Joma 75b; Erubin 55b. [6]) Richter 7. 22; 1. K. 4. 12; 19. 16. [7]) 1. K. 19. 16; Richter 7. 22. [8]) Richter 11. 33. [9]) Nach Hieronimus. [10]) Pesachim 53a. [11]) 1 M. 50. 11. [12]) Daselbst. [13]) 1 S. 23. 15. [14]) 2 S. 20. 14. 15. [15]) Das. V. 14. [16]) 1. K. 15. 20. [17]) Midr. rabba 3 M. Absch. 17; Schwarz S. 161. [18]) 2 M. 12. 6; 3 M. 35. 5. [19]) 2 M. 29. 39. 41. [20]) 2 M. 30. 8. [21]) Sabbat 34—35; Abot 5. 9; Berachot 3; Nidda 52. 53. [22]) Ibid Berachot 2. תרי נשפי הוי.

bestimmt und das Ende, wenn die Röthe schwindet und das Dunkel an deren Stelle tritt.[1]) Deutlicher und bestimmter wird diese Zeit nach Sonnenuntergang durch das Hervortreten und Sichtbarwerden des ersten Sternes bis zum dritten angegeben.[2]) Im Ganzen jedoch wird diese nicht höher als auf fünfzehn Minuten berechnet.[3]) Diese Zwischenzeit war es, wo nach der Auffassung der Sadducäer, das Darbringen des Pascha-Lammes geboten war,[4]) das jedoch von den Pharisäern bestritten wurde, indem man den Ausdruck: בין הערבים (2 M. 16. 20. 30; ibid 12. 6.), „zwischen den Abenden", auf das Neigen der Sonne zum Untergange deutete.[5]) Mehreres siehe: Zwielicht.

Abendopfer, מנחת ערב.[6]) Dasselbe war der andere Theil des täglichen Opfers (s. tägliche Opfer) und machte mit dem täglichen Morgenopfer ein Ganzes aus. Es bestand aus einem einjährigen Lamme ohne Leibesfehler als Brandopfer nebst Speise- und Trankopfer (s. d. A.) und Räucherwerk.[7]) Dargebracht wurde dasselbe täglich zur Zeit der beiden Abende d. h. vom Anfang des Neigens der Sonne bis zu ihrem wirklichen Untergange, also von gegen 3 bis 6 Uhr. Die Darbringung wurde als Ausdruck der Dankbarkeit gegen Gott: am Morgen, für die göttliche Gnade während der Nacht und des Abends, für die am Tage betrachtet.[8]) Die Zeit wurde später von Elia,[9]) Daniel[10]) und Esra[11]) als die Zeit des Gebetes betrachtet. Daß das tägliche Gebet der Darbringung des täglichen Opfers gleichkomme,[12]) ja ihm vorgezogen werde,[13]) war eine sehr früh von dem Psalmisten und den Propheten verkündete Lehre.[14]) Mehreres siehe Opfer.

Aberglaube, הבלי שוא. Der Glaube an das Falsche und Widersinnige, als Auswuchs und Ausartung des wahren und echten, der durch sein „zu viel" und „zu leicht" den Gegensatz des Unglaubens bildet, gehört zu den Gegenständen, die in der Bibel mit Nachdruck verboten und bekämpft werden. Der Mosaismus mit seinem Ruf zur Heiligkeit, die als Prinzip seines Rechts und seines Sittengesetzes aufgestellt wird,[15]) konnte in keinen Vertrag mit dem Aberglauben eingehen, sondern mußte ihn, als seinen Gegensatz bekämpfen. Es gehören hierher die strengen Gesetze gegen den Götzendienst, die Abgötterei, jede Art von Zauberei, die Wolken-, Zeichen-, Stern- und Traumdeuterei, die Thier-, Schlangen- und Todtenbeschwörung, die Ahnungs- und Schwarzkünstlerei, die Wunder-, Geister- und Gespenstersucht u. a. m.[16]); ferner die vielen Lehren und Hinweisungen auf die Natur und ihre Werke, die unsern Gottesglauben läutern sollen, um Gott auf keine falsche Weise zu verehren und den heiligen Gegenständen keine Wirkung zuzuschreiben, die sie nicht haben können.[17]) „So du in das Land kommst, das der Ewige dein Gott dir giebt, lerne nicht den Gräueln der Völker gleichthun. Unter dir soll Keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer führt, Ahnungskünste treibt, Wolkenbeschwörer, Wahrsager, Zauberer, Geisterbanner, Gespensterbefrager und Todtenbeschwörer, denn ein Gräuel des Ewigen ist Jeder, der Solches thut. Ganz sollst du mit dem Ewigen, deinem Gott sein. Denn diese Völker, die du vertreibst, hören auf Wolkenbeschwörer und Ahnungskünstler, aber nicht also gab es dir der Ewige, dein Gott". Zur völligen Bloßstellung der Ohnmacht, des Aberglaubens bringt das 4. B. Mosis Kap. 22 und 23. die Erzählung von Balak und Bileam, wo dieser die Nichtigkeit seiner Zauberwerke eingesteht und ausruft: „Was verwünsche ich, so Gott nicht verwünscht, und wozu zürne ich, so Gott nicht zürnt!"[18]) „Denn keine Ahnungskunst gegen Jakob, keine

---

1) Ibid nach Maimonid. Sabbat Absch. 5. 2) Ibid. 3) Ibid. 4) Mechilta in Jalkut I. 197. und Josephus, jüdische Kriege 6. 9. § 3. Vergl. Trigland de secta Karaeorum Cap. 4. und Reland de Samm. § 22. 5) Ibid Pesachim 58a. Siehe Nachmanides zu 2 M. 12. 6. Merkwürdig ist es, daß Onkelos das Wort: בין הערבים durch: בין שמשיא identisch mit dem talmudischen בין השמשות, Abenddämmerung, wiedergiebt. 6) Ps. 141. 1—3. 7) 2 M. 29. 38—42; s. d. A. 8) Psalmen. 9) 1 K. 18. 36. 10) Daniel 21. 11) Esra 9. 4—5. 12) Ps. 149. 2. 13) Siehe: Opfer. 14) Das. 15) Daselbst, vergl. die Artikel: „Recht" und „Sittenlehre". 16) S. d. A. 17) Siehe: „Gott", „Erkenntniß Gottes" und „Schöpfung". 18) 4 M. 23. 9.

Wahrsagerei gegen Israel; zur Zeit wird Israel und Jakob zugerufen: „was wirkt Gott!“"[1]) Einen weitern Schritt bemerken wir im 1. B. S. 15. 23, wo der Grund des Verbots des Aberglaubens angegeben wird: „Denn die Sünde der Zauberei ist Ungehorsam; Götzen- und Theraphindienst die Widerspenstigkeit". Bei den Propheten wird zur Bekämpfung desselben mehr sein Trugwerk gegeißelt. „Mein Volk befragt sein Holz um Rath, sein Stab soll es ihm verkünden!" ist der Ruf Hoseas.[2]) Noch schärfer betont dies Jesaia: „So sie zu euch sprechen, fraget die Todtenbeschwörer und Wahrsager, die da zirpen und flüstern; fürwahr so wendet sich das Volk an die Todten für die Lebenden; zur Lehre und Warnung, ob sie nicht so sprechen, das keinen Sinn hat".[3]) Ferner: „Stehe doch auf mit deinen Beschwörungen und der Menge deiner Zaubereien, woran du dich von deiner Jugend an abgemüht, vielleicht kannst du dir helfen, vielleicht widerstehst du. Oder bist du der vielen Berathungen müde, ob sie doch aufstehen und dir helfen, die den Himmel abmarken, die Sternseher, die an den Neumonden verkünden, was kommen wird!"[4]) Als Grund dieser Ohnmacht wird auch da auf Gott allein hingewiesen. „Er (Gott) zerstört die Zeichen der Lügner, macht wahnsinnig die Wahrsager, führt die Weisen zurück und bethört ihren Sinn". Daher der Schluß bei Jeremia 10. 1. „So spricht der Ewige: von der Weise der Völker lernet nichts und vor den Himmelszeichen zaget nicht, wenn auch die Völker vor denselben zagen". Vermochte man auch nicht den Aberglauben in den Volksmassen ganz zu vernichten, so war es doch eine freudige Erscheinung, daß es in keiner Zeit an Männern gefehlt, die das Banner der Glaubensreinheit hochtrugen und unermüdlich im Kampfe gegen den Aberglauben ausharrten. Zu diesen Männern zählen wir auch die Geistesheroen der talmudischen Zeit, von denen uns das talmudische Schriftthum eine Menge von Lehren und Bestimmungen gegen den Aberglauben aufbewahrt hat. Derselbe wird da vom Standpunkte der Sittlichkeit und seines schädlichen Einflusses auf dieselbe perhorriszirt. „Ihr sollet euch heilig halten, denn ich bin der Ewige, euer Gott",[5]) das der Grund der Absonderung vom Götzendienste"[6]); „Woher, die Sterndeuter nicht zu fragen? Es heißt: „Ganz sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte!“"[7]) In der Bekämpfung desselben macht sich ein neues Moment geltend, die Zurückweisung der Beschuldigung, es sei das Judenthum in seinen Gesetzen und Institutionen vom Aberglauben nicht frei. Die Nothwendigkeit desselben trat durch die Berührung des Judenthums mit der Außenwelt in den zwei Jahrhunderten vor und nach der Zerstörung Jerusalems ein. Die gebildeten Griechen und Römer, denen die Sitten und Anschauungen der Juden fremd waren, sahen in vielen jüdischen Religionsgesetzen nur das Werk des Aberglaubens. Das Judenthum kündigt sich als eine Religion des Unsichtbaren an, als die Verehrung eines heiligen geistigen Gottes und hat dennoch soviel mit dem Äußern, den Zeremonien zu thun, während das Heidenthum die Verehrung des Sichtbaren gebot und den Menschen äußerlich weniger beschränkte. Dieser auffallende Gegensatz zwischen Judenthum und Heidenthum gab oft Anlaß zu gegenseitigen Reibungen, man warf sich auf beiden Seiten den Aberglauben vor. Wir haben in dem Artikel „Religionsgespräche" ausführlich diese Art der Polemik und Apologetik besprochen und wollen hier nur einige dieser Unterredungen zwischen Heiden und Juden berühren. „Die Gebote eurer Religion, sprach ein Heide zu R. Jochanan b. Sakai, sind den Vorschriften der Zauberei ähnlich. Ihr nehmet eine rothe Kuh, verbrennt sie, zerstoßt sie, nehmet sodann deren Asche und wenn Jemand an einem Todten sich verunreiniget hat, so spreniget ihr auf ihn mit einigen Stäubchen davon und rufet: „rein! rein!" „Aber was thut ihr denn, fragte R. Jochanan, wenn ein Mensch von einem bösen Geist besessen ist?" „Wir

[1]) Das. V. 23. [2]) Hosea 4. 12. [3]) Jesaia 8. 19—20. [4]) Das. 47. 12—13. [5]) 3 M. 20. 7. [6]) Sifra 3 M. Absch. 9. והתקדשתם והייתם קדושים זו קדושת פרישת עבודה זרה. [7]) 5 M. 18. 19. Ein Ausspruch von Rabh (s. d. A.) in Pesachim 113b. מנין שאין שואלים בכלדיים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך.

holen gewisse Pulver, räuchern dieselben und gießen Wasser darüber, und der Dämon verläßt den Menschen, antwortete dieser". „Nun, warum erscheint dir die Behandlung der rothen Kuh als eine Zauberei!" schloß der Rabbi seine Unterredung. Den Schülern jedoch, die dieses Gespräch mit Aufmerksamkeit anhörten, rief er zu: „Wisset, nicht die Asche reinigt, auch nicht das Sprengwasser, ein Gesetz Gottes ist es, nach dessen Ursache wir nicht fragen dürfen!"[1]) Wie R. Jochanan b. S., so treffen wir auch R. Akiba in Unterredung mit dem römischen Statthalter Tinius Rufus über die Sabbatfeier, die Beschneidung u. a. m., worüber wir hier auf diese Artikel verweisen. Die Volks- und Gesetzeslehrer suchten daher in ihren öffentlichen Vorträgen jedes den Heiden Fremdartige in der Lehre, der Geschichte und in dem Gesetz zu erklären. So wird über die Wunder in Aegypten berichtet, daß Moses die aegyptischen Zauberer mit ihren eigenen Waffen bekämpfen mußte. Die Agada (s. d. A.) hat darüber: „Moses, du bringst Stroh nach Aphraim (s. d. A,), Töpfe nach Kefar-Chananja (s. d. A.), Wolle nach Damaskus, Zauberer nach Aegypten?" riefen die Zauberer Moses zu, als er Aaron vor Pharao die Wunder vollziehen ließ. „In Aegypten giebt es Zauberer genug!"[2]) Er antwortete: „Wo man grünes Kraut sucht, dorthin trage es zum Verkauf, und wo es Zauberer giebt, dahin die Zauberer!"[3]) Deutlicher noch sprechen sie sich über den Bericht in 2 M. 17. 12., von den Händen Mosis im Kampfe gegen Amalek: „so er (Moses) die Hände erhob, siegte Israel, aber als er sie sinken ließ, war Amalek mächtig". Die nach oben gehobenen Hände waren für Israel ein Symbol, wohin es Herz und Geist vertrauungsvoll zu richten habe, wenn es siegen soll.[4]) Ebenso wird die kupferne Schlange besprochen, die Moses in der Wüste auf eine Stange stecken ließ, auf welche die von Schlangen Gebissenen schauen sollen, um geheilt zu werden.[5]) „Hatte denn diese kupferne Schlange die Macht zu tödten oder zu beleben?" Es war ein Bild für Israel. „Wenn die Israeliten zu ihrem himmlichen Vater vertrauungsvoll um ihre Heilung emporschauten, werden sie geheilt, unterlassen sie es, gehen sie zu Grunde".[6]) Ausdrücklich wird die spätere That des Königs Hiskia von der Zerschmetterung der kupfernen Schlange, weil ihre göttliche Verehrung erwiesen wurde,[7]) rühmlich hervorgehoben.[8]) Weiter werden die Gesetze zur Errichtung der Stiftshütte, der Opfer u. a. m. als nur für des Menschen Bedürfniß geboten erklärt. Bei drei Vorschriften, heißt es, stellte Moses Fragen an Gott. Als Moses hörte: „es gebe Jeder Lösegeld für seine Person" (2 M. 30. 13.) da frug er: „Kann ein Mensch sich bei dir auslösen?" „Nicht wie du es meinst, war die Antwort, das Lösegeld heiße ich nicht nach meiner Kraft geben, sondern nach der ihrigen: einen halben Schekel!" Ebenso als Gott zu ihm sprach: „Ihr sollet mir ein Heiligthum machen, damit ich darin wohne" (2 M. 25. 7.) rief er: „Herr der Welt! Himmel und Erde sind nicht im Stande, dich zu fassen, wie kann der Mensch dir einen Tempel zu deiner Wohnung erbauen?" „Nicht nach meiner Kraft, sondern nach der ihrigen", lautete wieder die Antwort. Ferner bei dem Befehle der Darbringung des täglichen Opfers (4 M. 28. 2.) sprach Moses: „Herr der Welt! wird denn der Libanon genug Holz haben und werden alle Thiere hinreichen?" „Anders, antwortete eine göttliche Stimme, nicht nach meiner Kraft, sondern nach der ihrigen."[9]) Mit vielem Nachdruck wird von R. Elasar (im 3. Jahrhundert) das Gebot des beständigen Lichtes im Heiligthume als Symbol der Gegenwart Gottes dargestellt. „Weder der Speise, noch des Lichtes bedarf Gott, aber ein Zeugniß der Gegenwart Gottes sei es Allen in der Welt".[10]) Andere

---

[1]) Midrasch rabba 4 M. Absch. 9. [2]) Menachoth S. 85a. Midr. rabba 1 M. Absch. 75. Jalkut § 182. 2 Mos. תבן אתה מכנים לעפריים? קדירות לכפר הנניה? גיזין בדמשק? חרשין במצרים? Aehnlich: „Eulen nach Athen tragen?". [3]) Daselbst לפתא דירקא ירקא שקול באתר דרשים דרשים. [4]) Mischna Rosch haschana 3. 8. [5]) 4 M. 21. 9. [6]) Mischna R. H. 3. 8. Tanchuma zu: Beschalach. [7]) 2 K. 18. 4. [8]) Mischna Pesachim Absch. 4. 9. [9]) Tanchuma zu כי תשא [10]) Menachoth S. 86b. לא לאכילה אני צריך ולא לאורה אני צריך אלא עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל.

Lehren waren: das Gebet nicht mit lauter Stimme zu verrichten[1]); die Ablegung eines Sündenbekenntniß soll kein bloßes Lippenwerk, sondern der Ausdruck einer aufrichtigen Reue sein.[2]) Ferner wird die Ansicht bekämpft, als wenn der Glaube an die göttliche Vorsehung jeden Act der Selbsthülfe verbiete. „In Jerusalem, erzählte man, schlich ein Mann schwer und langsam einher. Gern wollte er den Tempelberg besteigen, aber es ging nicht. Helfet! helfet! rief er zwei Männern zu, die vorübergingen und ihn nach der Ursache seiner Ohnmacht frugen. Zu deiner Hilfe bedarf es nicht viel. Hier diese Kräuter um dich her pflücke und du wirst genesen. Aber, rief der Kranke, darf der Mensch heilen, so Gott verwundet? helfen, wo er straft? Diese Krankheit, an der ich leide, ist sie nicht durch die Fürsorge Gottes entstanden? so sprach der Kranke. Die Männer erkannten die Verirrung des Kranken und suchten ihn auf verständliche Weise seines Irrthums zu überführen. Hattest du je ein Gewerbe? redeten sie ihn an. Die Erde so lange es ging, antwortete er, bebaute ich wacker mit Karst, Pflug und Egge. Auch pflanzte ich mir einen Garten und Weinberg, dessen Reben ich fleißig beschnitt. Ha, Frevler, was hast du gethan! Wie durftest du mit dem Eisen in die Erde bringen? Bäume pflanzen? Reben beschneiden? säen? jäten? schneiden und ernten? das ist ja ein Eingriff in das Werk Gottes! — Aber, antwortete der Kranke, wenn ich dies unterließe, wo Korn und Most? Das eben, riefen jene, wollten wir hören: wenn da bebaut und bepflanzt werden muß, desto mehr zu deiner Selbstheilung![3]) Als Zweites bringen wir hier ihre Bekämpfung des Aberglaubens in seiner Theorie und Praxis. Dieselbe geschah auch hier theils in Religionsgesprächen der Volks- und Gesetzeslehrer, theils in ihren Agadavorträgen für's Volk. Die Themen waren: der Götzendienst, die Todtenbeschwörung, die Zauberei, die Schwarzkünstlerei, die Astrologie, die Dämonologie, das böse Auge, das Wunder, die Wunderkuren, die Zeichen- und Ahnungskünste, die Vorbedeutung, die Traumdeutung u. a. m. 1. Der Götzendienst. Wir lesen darüber in der Mischna:[4]) „Man frug die jüdischen Gelehrten in Rom, wenn Gott nicht den Götzendienst mag, warum vernichtet er ihn nicht? Wenn es Gegenstände wären, deren die Welt nicht bedarf, aber sie verehren Sonne, Mond und Sterne; soll Gott seine Welt der Narren wegen zerstören! war ihre Antwort. Aber da könnte er doch die andern Götzen vernichten, die ohne Nutzen da sind? Das auch nicht, entgegneten sie, weil man dann dies als Beweis der Wahrhaftigkeit der andern Götzen anführen könnte".[5]) Von einer andern Unterredung erzählt die Gemara. „Ein Philosoph frug R. Gamliel II. (im 1. Jahrh.): „Warum eifert Gott gegen Götzendiener und nicht gegen die Götzen?" „Ein Königssohn, erwiederte er, legte den Namen seines Vaters einem Hunde bei und so oft er schwur, rief er: Beim Leben meines Vaters, des Hundes! Wird nun der König seinen Zorn gegen den Hund oder gegen seinen Sohn auslassen? Ebenso ist es mit dem Eifer Gottes gegen den Götzendiener, aber nicht gegen die Götzen." „Aber du hältst noch immer das Wesen der Götzen als etwas Richtiges; ich beweise dir das Gegentheil. In unserm Orte brach ein Feuer aus, alle Häuser brannten nieder, aber der Götzentempel nicht, ist das kein Beweis der Macht der Götzen?" „Ein Gleichniß wird dir das klar machen. Eine Provinz empörte sich und der König zog gegen dieselbe, wollte er die Todten oder die Lebenden bekriegen?"[6]) Ebenso wird R. Akiba gefragt: „Ich und du, beide wissen wir, daß die Götzen nichtig sind, aber woher das? es gehen Lahme und Kranke in deren Tempel und kommen gesund heraus?" „Aber soll denn deshalb die Krankheit, wenn sie gerade zu diesem Augenblicke, wo der Kranke die Götzen anruft, geendet, nicht aufhören? wird die Natur ihr von Gott erhaltenes Gesetz wegen der Dummheit

[1]) Siehe: „Gebet". [2]) Siehe: „Sündenbekenntniß" in Abth. II. [3]) Midrasch Temura Cap. 2. edit. Jellinek. [4]) Aboda sara S 54a. [5]) In der Gemara daselbst lautet der Schluß in Bezug auf die erste Frage: „Die Welt folgt ihren Gesetzen, aber die Frevler werden wegen ihres Frevels vor Gericht gebracht. עולם כמנהגו נוהג ורשעים שקלקלו עתידים לתן הדין. [6]) Daselbst S. 54b.

der Menschen ändern?" war die Antwort.[1]) 2. Die Todtenbeschwörung. Gegen dieselbe kämpften die Lehrer des 1. und 4. Jahrh. n. „Und die da die Todten befragen",[2]) dieser Aberglaube war es, berichtet ein Lehrer, der R. Akiba zu Thränen gerührt. Er sprach: „Wenn der Mensch zur Erlangung seines Wahnes, damit der Geist der Unreinheit auf ihn komme, solche Opfer zu bringen vermag,[3]) welcher Gewinn, wenn diese Hingebung dem Heiligen gelten würde!"[4]) Im 4. Jahrh. war es Rabh Ketina, der gegen diesen in Babylonien verbreiteten Aberglauben den strengen Ausspruch thut: „Der Todtenbeschwörer ist ein Lügner und seine Worte sind Lügenworte".[5]) 3. Die Zauberei. Der Nachweis der Machtlosigkeit der Zauberei und die Aufdeckung deren Blendwerke beschäftigten vielfach die Volks- und Gesetzeslehrer während der ganzen talmudischen Zeit. Dies ging so weit, daß sie sich in das dunkle Getriebe der Zauberblendwerke einführen ließen, um dann desto sicherer gegen dieselben auftreten zu können. Zu den Kenntnissen eines Synedrialmitgliedes gehörte die der Zaubereiblendwerke und deren Entlarvung. So wird von R. Elieser (im 1. Jahrh.) erzählt, daß er R. Akiba zeigte, wie man künstliche Gurken oder Melonen durch Zaubermittel hervorbringen könne. Darauf wird gefragt: „Wie durfte R. Elieser Zaubereien treiben?" Die Antwort lautete: „Er hat es zur Belehrung für R. Akiba gethan".[6]) So eingeweiht, war ihnen die Entlarvung der Zauberei leicht. R. Elieser wies in einer Gelehrtenversammlung auf 2 M. 8. 14. hin und behauptete, daß Zauberer kein Wesen, kleiner als ein Gerstenkorn, hervorzubringen vermögen. Da entgegnete ihm R. Papa: „Bei Gott! auch kein Kameel können sie hervorbringen, nur daß große Thiere sich leichter als kleine abrichten lassen, daher können sie ihre Zaubereien mit diesen nicht verrichten".[7]) Rabh erzählte seinem Oheim R. Chia (im 3. Jahrh.), er habe einen Araber gesehen, wie er mit einem Schwerte einem Kameele die Sehnen zerschnitt, aber darauf mit einer Glocke läutete, worauf das Kameel sich aufrichtete und unverletzt dastand. „Aber sahst du denn auf dem Boden Blut, es war nichts als eine Augentäuschung?" entgegnete dieser.[8]) Ferner: Seira kam nach Alexandrien und kaufte dort einen Esel. Aber kaum brachte er ihm Wasser, lag derselbe, verwandelt in ein Brett, zu seinen Füßen. Seira forderte darauf sein Geld zurück. Der Verkäufer gab es ihm wieder, aber unter dem warnenden Zurufe: „Wer wird denn hier ein Thier kaufen, ohne es zuvor am Wasser zu probiren!"[9]) Ebenso wird von den Kälbern Jerobeams ausgesagt, die nach einer Tradition in der Luft geschwebt haben, daß dieses mittelst eines anziehenden Steines (Magnet) geschah.[10]) Gegen die vermeinten Wirkungen der Zauberei waren ihre Lehren: „Wer Ahnungskünste sucht, den verfolgen sie, aber wer sie unterläßt, tritt unter den unmittelbaren Schutz Gottes, denn es heißt: „Denn keine Ahnungskunst ist in Jakob, keine Zauberei in Israel, zur Zeit spricht man, was hat Gott gethan".[11]) „Wer sich Gott ganz (mit ungetheiltem Herzen) anschließt, mit dem ist Gott auch ganz, denn also heißt es: „Mit dem Frommen verfährst du fromm, mit dem Reinen rein!"[12]) „Auch der Wechsel des Glückes und des Unglückes hängt von der Aufrichtigkeit mit Gott ab, denn also heißt es: „Wandle vor mir und sei ganz. Du wirst ein Vater vieler Völker werden".[13]) „Nimm nur! nimm nur! rief R. Chanina einer Frau zu, die unter ihm heimlich Erde zu ihren Zaubereien zusammenscharrte; es wird dir nichts helfen", denn es heißt: „es giebt keinen Gott außer ihm!"[14]) 4. Die Astrologie. Gegen die Astrologie sprechen die bedeutendsten Lehrer: R. Akiba (im 1. Jahrh.), R. Jochanan, Samuel und Rabh (im 3. Jahrh.).[15]) „Israel steht nicht unter dem Schutze eines Sternes oder eines Planeten; es hat keine Zeichen am Himmel zu fürchten, denn es heißt: „So spricht der Ewige:

---

[1]) Daselbst. [2]) 5 M. 18. 11. [3]) Der Todtenbeschwörer mußte auf dem Grabe mehrere Tage fastend zubringen. [4]) Sanhedrin S. 65. [5]) Berachoth S. 59a. [6]) Sanhedrin S. 67a. [7]) Daselbst 67b. [8]) Daselbst. [9]) Daselbst. [10]) Das. S. 107. [11]) 4 M. 23. 23. Nedarim S. 32. [12]) 2 S. 22. 27. Daselbst. [13]) 1 M. 17. 5. Daselbst. Siehe: „Abraham". [14]) Sanhedrin S. 67b. Cholin S. 7b. [15]) Siehe weiter.

„Lernt nichts von der Weise der Völker und fürchtet keine Zeichen am Himmel, denn nur die Heiden müssen diese fürchten (Jerem. 10. 2.), die Heiden und nicht Israel!"[1]) Ferner: „Israel steht unter keinem Sterne oder Planeten", denn also heißt es von Abraham: „Gott führte ihn hinaus (1 M. 15. 5.) d. h. er erhob ihn über den Einfluß der Planeten und rief ihm zu: blicke hin auf die Sterne und zähle sie, versuche, ob du dies kannst, so wird dein Nachkomme sein (1 M. 15. 5.)". „Abraham, so wird dann hinzugefügt, war von der Verkündigung: „nur der, welcher von dir kommt, wird dich erben" (1 M. 15. 4.) überrascht und sprach: „Herr der Welt! oft habe ich darüber in der Sternkunde geforscht, und da erhielt ich eine verneinende Antwort". Darauf hörte er: „Verlasse diese Sterndeutelei, denn der Gottesgläubige wird von keinem Planeten, sondern von Gott allein geleitet".[2]) Mehreres siehe: Sterndeutung, Götzendienst, Zauberei, Dämonen, Böse Geister, Geister, Wunder, Träume, Wahrsagerei, Asasel, Zeichen und Ahnungen, Religionsgespräche u. a. m.

Abfall, פשע, Abfall von Gott, עזב את ה', den Ewigen verlassen! Die Begründung des Mosaismus auf das Prinzip der Freiheit und der Anerkennung des persönlichen Rechts jedes Einzelnen[3]) sicherte gewissermaßen den Bestand des Gegensatzes, und man mußte auf mögliche Erhebung desselben bedacht sein. Anstalten zur Abwehr, Vertheidigung und Bekämpfung der feindlichen Angriffe wurden nöthig, um das Wachsthum der Wahrheit vor dem Ueberwuchern der Lüge zu sichern. Im Mosaismus ist zwar fast jede Uebertretung des Gesetzes mit einer Strafe belegt, aber wie weit vermag weltliche Züchtigung die auf Freiheit basirende Religion zu schützen? Nicht die Waffen des Eisens, sondern des Geistes; nicht die Macht der rohen Gewalt, sondern des beredten Wortes, des Lichtes und der Wahrheit, wurden daher den Gottesmännern, den Propheten und Wächtern des Heiligthums, zur Vertheidigung desselben in die Hände gedrückt. Lesen wir die begeisternden Reden im 5. Buch Mosis, die schwungreichen, hinreißenden Vorträge Jesaias, Amos und Hoseas, die Schmerzensergüsse Jeremias 2c., und wir werden von der Großartigkeit des Gedankenschatzes, der Macht des freien Wortes freudig überrascht, daß wir mit Jesaia rufen: „er schlägt die Erde mit der Geißel seines Mundes, und durch den Geist seiner Lippen tödtet er den Frevel!"[4]) 1. Name und Bezeichnung des Abfalls. Gott verlassen,[5]) von ihm sich wenden,[6]) ihm untreu,[7]) abtrünnig werden,[8]) seine Lehren verwerfen,[9]) dem Hange des Herzens und der Augen nachgehen,[10]) Götzendienst treiben[11]) 2c. sind die stehenden biblischen Ausdrücke für „Abfall". Ein wirkliches Lostrennen, als nicht mehr zur Religion Israels gehörig, kennt die Bibel nicht und hat auch kein Wort dafür.[12]) Der Abfall macht den Israeliten zum Treulosen[13]) und Ungehorsamen,[14]) belegt ihn mit dem Namen „Gottesvergessener",[15]) „Abtrünniger"[16]) 2c. aber betrachtet ihn nicht als den Ausgeschlossenen und Ausgestoßenen, weil er von der israelitischen Religion, die ein Bündniß Gottes mit dem Israeliten ist, und der er vermöge seiner Geburt angehört,[17]) nie ausgeschieden werden kann.[18]) Wie in der Bedeutung des Wortes schon dieser Unterschied hervortritt, noch deutlicher in der weitern Bezeichnung des Abfalls selbst. Nicht die Lossagung von dem Gottesglauben und dem Gesetze mit dem directen Uebergange zum Götzendienste sind nöthig, um mit einem der obigen Ausdrücke bezeichnet zu werden, sondern auch nur eins derselben. Im Pentateuch und in den andern bibl. Schriften wird vor dem Abfall in verschiedener Gestalt gewarnt. Der erste und stärkste Grad desselben ist die Verwerfung des Gottesglaubens und des Gesetzes mit dem Uebertritt zum Götzendienste.[19]) Geringer, wenn anstatt des Letztern die willkürliche, gesetzlose Lebensweise, das Wandeln nach

---

[1]) Siehe: „Astrologie". [2]) Sabbath S. 156. Succa S. 29. [3]) Siehe Mosaismus und das Gesetz. [4]) Jesaia 11. 4. [5]) Josua 24. [6]) 2 Chr. 34. 33; Jerem. 32. 40. [7]) Jes. 22. 31; 2 Chr. 28. 22; Neh. 16. 27. [8]) Jerem. 3. 13. [9]) S. Lehre. [10]) 4 Mose 15. 39. [11]) S. d. A. [12]) Das Wort כרת bedeutet nur die Todesstrafe durch Gotteshand und der Bann (s. d. A.) war nur eine zeitliche Strafe. [13]) Siehe Abtrünnigkeit. [14]) Jes. 1. 22. [15]) S. d. A. [16]) S. d. A. [17]) S. Gottesbund. [18]) Jer. 3. Ps. 89. 35—40. [19]) 5 Mos. 11. 16—25; 31. 29.

dem Hange des Herzens folgt.[1]) Bei den Propheten, die ihre Zeit im Auge hatten und auf sie einwirken wollten, fällt diese Zeichnung ausführlicher aus. Die höchste Stufe des Abfalls ist auch da: die Gottesleugnung mit der Verwerfung des Gesetzes und dem Uebertritte zum Götzendienste.[2]) Schwächer: Gottes zu vergessen, sein Bündniß zu übertreten mit der Abtrünnigkeit von der Gotteslehre.[3]) Schärfer wird der Abfall gerügt, wenn der Abfallende Kenntniß der Gotteslehre besitzt und diese als Last von sich wirft.[4]) Geringer, wenn Gott und dem Götzendienste angehangen wird[5]) ꝛc. Von diesen Abfallsarten besitzt jedoch nur die pentateuchische erste Art die gesetzliche Kraft: der Abfall von dem Gottesglauben und dem Gesetze mit dem directen Uebergange zum Götzendienste.[6]) II. Seine Bekämpfung. Dieselbe bestand nächst den angedrohten Strafen auf Götzendienst[7]) hauptsächlich in den Lehren und Mahnungen über die Bedeutsamkeit der mosaischen Religion als Gegensatz des durch den Abfall gewählten Wandels. Im Pentateuch wird mit vielem Nachdruck auf die Reinheit,[8]) Einfachheit[9]) und Bedeutsamkeit[10]) der auf Sinai geoffenbarten Lehre hingewiesen, zu deren Träger,[11]) Erhalter[12]) und Verkünder[13]) Gott Israel erlöst und bestimmt hat.[14]) Es spricht sich in dieser Vorstellung der hoffnungsvolle Blick des Gesetzgebers auf die Zeit aus, wo Israel von der Erhabenheit seiner Religion durchdrungen, auf immer um seinen Gott und seine Lehre sich sammeln werde.[15]) Die prophetischen Bücher, die das allmähliche Wachsthum und den schweren Kampf der Bildung des Staatslebens schildern, kennen den Abfall von Gott als den Störer aller Sicherheit und Beförderer der Feindesmacht.[16]) Dagegen fassen die vorexilischen Propheten: Jesaia, Hosea, Amos und Micha den Abfall viel schärfer auf. Nach drei Richtungen erstrecken sich ihre Reden gegen denselben. Der Boden der Sittlichkeit und der Wohlfahrt des Volkes,[17]) die Wahrheit der Gotteslehre[18]) und der von Israel willig übernommene Beruf[19]) werden als durch den Abfall gefährdet, hervorgehoben.[20]) „Dein Silber ist von Schlacken, dein Wein mit Wasser vermengt"[21]); „deine Fürsten sind abtrünnig, Alles liebt Bestechung, jagt Lohn nach, die Waisen richten sie nicht und der Wittwen Streit kommt nicht zu ihnen"[22]); „so ihr folget und höret, sollet ihr das Gute des Landes genießen"[23]); „dieses Volk schuf ich, meinem Ruhm verkünde es"[24]); „Alles kennt seine Bestimmung, hängt seinem Berufe nach"[25]) ꝛc. sind die öftern Schmerzensausbrüche der Propheten in ihren Mahnreden. In Bezug auf das Letzte wird der Abfall einem geistigen Ehebruch gleichgehalten,[26]) da Israel mit Gott in ewiger Verbindung getreten.[27]) Die exilischen Propheten Jeremia, Ezechiel, Habakuk ꝛc. sind von der Zeit mächtig ergriffen und sprechen daher nur von der traurigen Gegenwart, doch mit dem Hinweis auf Israels Zukunft. Gegenwart und Vergangenheit werden in Parallele aufgestellt und als Zeugen angerufen: „Zwei Übel hat mein Volk begangen: mich verließen sie, den Quell des lebendigen Wassers, um sich gebrochene Zisternen zu graben, die kein Wasser halten"[28]); „Ich pflanzte dich als edle Rebe, einen Nachkommen ganz von Wahrheit, aber wie umwandeltest du dich zu einem fremden abtrünnigen Weinstock".[29]) Viel erfreulicher werden diese Lehren im Munde der nachexilischen Propheten, als das Volk in Feindesland geläutert, zur Erkenntniß seiner Religion gelangte. Die Reden derselben erstreckten sich auf die Vernichtung der letzten Spur des Abfalls.[30]) Man freute sich des vor Allen daliegenden Beweises, daß Israel trotz seines Abfalls von Gott nicht verworfen sei, so bald es sich zu ihm wendet.[31]) Die Wiedererlangung

---

[1]) 4 Mos. 15. 39; 5 Mos. 17. 20. [2]) Jer. 5; Jes. 59. 13; Jes. 1. 15—16. [3]) Hos. 8; Ezech. 44. 11. [4]) Jer. 5. [5]) Amos 44; 1 K. 18. 19. [6]) 5 M. 11. 16; 35. 31. 9. [7]) Siehe Götzendienst. [8]) 3 M. 26; 5 Mos. 28. [9]) 5 Mos. 4. 15. [10]) Daselbst und 5 M. 4. 6. [11]) 2 M. 19. und 5 M. 5. [12]) S. Beruf Israels. [13]) Daselbst. [14]) 2 M. 19; 5 M. 7. [15]) 5 M. 31. 21; 30. 4. [16]) Siehe Josua, Richter, Samuel. [17]) Jes. 1. 2; 3. 13. [18]) Jes. 2; Micha 4; Hosea und Amos in allen Kapiteln. [19]) Siehe weiter. [20]) Daselbst. [21]) Jesaia 1. [22]) Das. [23]) Das. [24]) Jes. 43. 21. [25]) Hos. 2; Mal. 2. 12. [26]) Das. und 1 Dan. 9. 5. [27]) Mal. 2. 8. [28]) Jer. 2. 14. [29]) Das. V. 21. [30]) S. Daniel, Nehem. [31]) S. Sacharia.

seines Besitzes, seiner Ehre und seiner geachteten Stellung waren die täglichen Thatsachen, auf die man gern hinwies,[1]) mit der Mahnung, den Abfall doch ganz zu vernichten, damit die Buße eine Wahrheit werde![2]) Daher deren zuversichtliche Verkündigung: „Der Abfall wird am Morgen, wo der Gottesglaube mit seinen Wahrheiten siegreich zum Durchbruch gekommen sein wird, auf immer vernichtet sein, nicht mehr herrschen und sich wiederholen!"[3]) III. Die talmudischen Erörterungen. Dieselben erstrecken sich auf: a) die Zeichnung des Abfalls und b) die Stellung der im Abfalle sich Befindenden. a) Wie die Bibel neben dem Hauptabfalle noch andere niedrigere Grade erwähnt, so werden auch im Talmud außer dem völligen Abfalle noch verschiedene Arten gekannt, die durch bestimmte Namen gezeichnet sind. Dieselben gingen aus der Vermischung des Biblischen mit dem Heidnischen während und nach dem zweiten jüdischen Staatsleben hervor und werden schärfer gekennzeichnet, um mit dem Nachdruck gegen sie zu warnen, so wie auch andrerseits die Treugebliebenen im Gegensatze zu ihnen hervorzuheben. Diese sind: a) מין, Min, Art, Abart, Sectirer, dessen ursprüngliche Bedeutung nicht mehr zu ermitteln ist[4]) und soviel als völlige Abtrünnigkeit bezeichnet, nach der Erörterung: „Min" das ist ein Götzendiener.[5]) Es wurden damit die Secten bezeichnet, die nach und nach dem Judenthume ganz abtrünnig wurden, so wie die mit ihren Anschauungen und in ihrem Leben außerhalb des Judenthums stehenden Juden[6]); b) אפיקורוס, Epicurus, der fremden, das Judenthum negirenden Anschauungen huldigt,[7]) der jüdischen Anordnungen spottet[8]) und nach Herzenslust den sinnlichen Gelüsten sich hingiebt.[9]) Sein Name rührt von dem im dritten Jahrhundert lebenden griechischen Philosophen Epikur her, dessen Lehre später in Rom viele Anhänger fand und so auch auf die Juden der unter Roms Herrschaft stehenden Länder großen Einfluß übte. Man setzte sich über die Hauptlehren des Judenthums, die das Leben auf der Erde als Vorschule für das im Himmel ansehen, hinweg[10]) und spottete der Lehrer mit ihren ascetischen Verordnungen.[11]) In weiterm Sinne verstand man unter „epikuräisch" jede Freigeisterei, welche die Offenbarung an Moses und die Propheten leugnete.[12]) c) כופר, Leugner, der die Göttlichkeit des mündlich überlieferten Gesetzes im Ganzen und einzeln leugnete, auch der, welcher zwar die Göttlichkeit des Gesetzes eingesteht, aber dasselbe mit einer neuen von Gott gegebenen Religion ersetzt und aufgelöst hält.[13]) d) מומר, Mumar, Verwechselter, der in der Theorie das Judenthum anerkennt, aber in der Praxis gewisse Gebote zu übertreten sich erlaubt Es werden mehrere Arten dieses Abfalls gekannt, als der der Entweihung der Sabbathe 2c. Aber selbst in dieser Beziehung giebt es noch Unterschiede, ob die Uebertretung zum Aerger, aus Trotz, להכעיס, geschehen oder nur לתיאבון, zur Befriedigung des Sinnengenusses.[14]) Auch wird von einem Abfälligen gegen das ganze Gesetz: מומר לכל תורה כולה, gesprochen, der aus irgend einem Grunde das ganze Gesetz übertritt.[15]) e) פושע, Abtrünniger, der nicht immer, sondern zu gewissen Zeiten, Gesetze übertritt. Von diesen giebt es zwei: 1. בגופם, in Bezug auf den Körper; 2. בממונם, in Bezug auf das Vermögen. Nach dieser Zusammenstellung giebt es folgende Grade des Abfalls: 1. der Austritt aus dem Judenthume mit dem Uebergange zu einer andern Religion; 2. geringer, wenn

[1]) Sacharia und Maleachi. [2]) Zephan. 3. 12. [3]) Jer. 32. 40. [4]) Siehe Abtrünnigkeit, vergl. Jost. I. 414, Grätz an mehreren Stellen. Ursprünglich bezeichnete es wol Juden-Christen, auch Gnostiker, aber Sadducäer bedeutet es nie. Doch setzte man später, um den feindlichen Nachstellungen zu entgehen, statt מין das Wort אפיקורות oder כותי. [5]) Aboda sara 26. 5. S. Abtrünnigkeit. [6]) Sanhedrin chelek p. 90, nach Berachot jeruschalmi Absch. 9. Megilla Absch. 3, am Ende פקרו המערים auch Sanhedrin 99. אפיקורוס. [7]) Das. [8]) Vergl. Sachs Beiträge II. S. 127. [9]) Das. S. 128. [10]) Sanhedrin 90. in der Mischna. [11]) Das. 99. [12]) Maimonides teschuba 3. [13]) Das. [14]) Horyoth 11; Aboda sara 26; Cholin 3—4. Ueber die Wichtigkeit dieses Unterschiedes siehe weiter. [15]) Das. und Maimonides teschuba 3; nämlich wenn er entweder jedes Gebot zu gewissen Zeiten einzeln übertritt, oder die Uebertretung des Ganzen als durch den Uebergang zur andern herrschenden Religion — zur Zeit der Verfolgung. Siehe Maimonides teschuba Absch. 3.

der Abtrünnige zu keiner andern Religion übergeht, sondern in seinem Abfalle auf dem Boden des Judenthums bleibt; 3. wo neben der Anerkennung des Judenthums man sich ungebunden glaubt und Lebensrichtungen huldigt, die das Judenthum negiren; 4. am geringsten, wo man sich nur seltene Ausnahmen bei gewissen Geboten erlaubt. Der Differenzpunkt dieser verschiedenen Klassen liegt in der Stellung des Abfallenden. b. Die Bezeichnung der Stellung der Abfallenden erstreckt sich nur auf die Bestimmungen der ihnen nicht anzuvertrauenden religiösen Functionen. Das Verbleiben derselben im Schooße des Judenthums machte den weitern Verkehr mit ihnen nothwendig und so trat die Befürchtung vor der leichtsinnigen Behandlungsweise der von ihnen zu verwaltenden öffentlichen Cultussachen ein. Man traf daher Anordnungen, wo die verschiedenen Grade des Abfalls genau in Erwägung gezogen wurden. So machte die erste Art des Abfalls den Abtrünnigen für jede religiöse Function unzulässig, so daß ein von ihm geschlachtetes Rind ꝛc. nicht genossen werden durfte.[1]) Dasselbe traf auch den Abfälligen des zweiten und dritten Grades.[2]) Dagegen werden verschiedene Unterschiede bei denselben in dem Abfalle der andern Grade gemacht. Gleich dem Abfälligen des ersten Grades, Min,[3]) dem keine religiöse Function anzuvertrauen ist, sind: der Gesetzübertreter aus Trotz und zur Kränkung Anderer, מומר להכעים; der der ganzen Thora[4]); der Abtrünnige zum Götzendienste[5]) und endlich der der öffentlichen Entweihung der Sabbate.[6]) Dagegen werden die Uebertreter einzelner Gesetze unter geringen Bedingungen[7]) zur Uebernahme religiöser Functionen zulässig erklärt, wenn nur nicht das zu vollziehende Gebot grade das ist, was diese absichtlich übertreten.[8]) Die Beschneidung darf daher nicht dem überlassen werden, der dieselbe als göttliches Gebot nicht anerkennt.[9]) Im Uebrigen ließen sie keinen Unterschied zwischen ihnen und andern Israeliten gelten. Stets lautete ihr milder Spruch: „Obwohl er gesündigt, ist er ein Israelit!"[10]) „Es sind Israeliten, die Götzen dienen", war oft der Ausspruch über die dem Heidenthume sich zugewandten Israeliten.[11]) „Richte nicht eher deinen Freund, bis du dich an dessen Stelle befindest".[12]) „Mit der Linken verstoße ihn, aber mit der Rechten bringe ihn dir näher".[13]) „Nur die Sünde, aber nicht der Sünder soll umkommen"[14]) ꝛc. sind die Lehren, welche die freundlichen Beziehungen zu den Abgefallenen nicht gestört wissen wollen.

Abgaben, siehe: Steuern.

Abgötterei, siehe: Götzendienst.

Abhängigkeit, die, שעבוד. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in den verschiedenen Gestalten ihres sozialen und politischen Lebens, nicht im Sinne einer Knechtschaft, sondern als ein freiwilliges Hingeben der Freiheit und Selbstständigkeit, um dieselbe dauernder und fester wiederzufinden, gehört im Mosaismus zu den Grundbedingungen seines Staats- und Gesellschaftslebens. Der Staat vereinigt in sich alle Kräfte zur gegenseitigen Stütze, aber auch zum Dienste und zur Abh. von einander, und so steht der Einzelne zum Ganzen, die Familie zur Gesellschaft in einem Verhältnisse der Abhängigkeit. Auch Könige sind dem Volke durch das Gesetz gebunden, dessen Uebertretung ernste Rüge bis zur Absetzung zur Folge hatte.[15]) In dieser Abhängigkeitsdarstellung erhebt sich der mos. Staat über die Staatsgestalten des Alterthums auch der Griechen und Römer, die das Individuum in das Ganze, den Bürger in den Staat aufgehen und es nur zu dessen Erhaltung dasein lassen. Hier soll der Einzelne im Ganzen nicht untergehen, sondern sich in ihm desto größer und stärker wiederfinden. Daher: die Gesetze der Gleichberechtigung aller im Staate Lebenden zum vollen Genusse ihrer Freiheit und anerkannten Persönlichkeit.[16]) Besitz, Niederlassung, Gewerbe und Handel standen Allen frei; auch war der Weg zur geistigen Ausbildung Niemanden genommen,

---

[1]) Jore dea Absch. 2. [2]) Das. [3]) Siehe oben und Religionsabtrünnige. [4]) Jore dea Absch. 2. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Das. [8]) Das. [9]) Das. Absch. 264. [10]) Sanhedrin chelek u. a. m. Dot. [11]) Das. [12]) Aboth. [13]) Vergl. Sanh. 102. Sote 47. [14]) Berachot 7. [15]) Siehe Saul und Rehabeam. [16]) S. Gleichheit.

so daß der Niedrigste zur höchsten Würde emporsteigen konnte.[1]) Die im Dienste stehenden Fremden sollen gleich dem Herrn am Sabbat ruhen[2]); der arme Fremde wird, gleich dem Heimischen zur Unterstützung empfohlen[3]); im Gerichte soll man dem Schwachen beistehen[4]); das Recht der Armen, Wittwen und Waisen nicht unterdrücken[5]); über Dienende nicht mit Strenge herrschen[6]); den zu uns sich flüchtenden Sclaven nicht ausliefern[7]) ꝛc. Diese Gesetze, die ihren Culminationspunkt in den Aussprüchen haben: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"[8]); „Liebet den Fremden, denn ihr selbst waret fremd in Aegypten"[9]); „denn so er zu mir aufschreit, werde ich ihn hören, denn ich bin gnädig",[10]) zeigen, wie der Abhängige vor Uebergriffen geschützt und innerhalb seiner Grenzen eine freundliche Stellung einnahm. Eine weitere Erörterung desselben giebt der Talmud. Die Abh. wird da nicht blos nach ihrer negativen Seite, wie sie das Individuum durch seinen Eintritt in die Gesammtheit nicht untergehen läßt, sondern auch in ihrer positiven Wirkung zur Kräftigung desselben dargestellt. Die Ohnmacht des Menschen im Einzelnen und seine Stärke in und durch die Gesammtheit werden als zwei Gegensätze gegenüber gehalten und daraus die Heilsamkeit der gegenseitigen Abhängigkeit bewiesen. „Die Welt ist geschaffen, damit die Menschen sich einander befehlen",[11]) lautete der Ausspruch eines Lehrers im 1. Jahrhundert. Ben Soma (ebenfalls im 1. Jahrh. n.), stand auf einer der Stufen des Tempelberges, schaute auf die unten am Berge wogenden Volksmenge und rief ergriffen aus: „Gepriesen der Kenner der Geheimnisse, gepriesen, der sie Alle zu meinem Dienste geschaffen!" „Der erste Mensch, welche Mühe hatte er, ehe er Brod essen konnte: er mußte pflügen, säen, ernten, graben, dreschen, würfeln, mahlen, sieben, kneten, backen, aber ich stehe auf und finde dies Alles vor mir! Der erste Mensch, welche große Arbeit hatte er, bis ein Kleid seinen Leib umhüllte! Er schor die Wolle, reinigte, spann und webte sie, aber mir wird Alles bereits vollendet gereicht, als wenn jedes Gewerbe nur für mich, nur zu meiner Bedienung da wäre!"[12]) „In der Gesammtheit werden unsere Mängel ausgeglichen, da sind wir etwas und bilden vereinigt ein Ganzes". An diese Lehre sollten die Israeliten jährlich am letzten Jahreswallfahrtsfest, am Laubhüttenfest, durch den von jedem Einzelnen zu bringenden Feststrauß erinnert werden. „Vier Pflanzenarten sind in demselben vereinigt, heißt es in einer Erklärung desselben, zwei von ihnen, die Palme und der Ethrog (s. d. A.), tragen Früchte, aber zwei, die Myrte und die Bachweide, sind, die keine Früchte tragen, doch dürfen bei den Erstern die Letztern nicht fehlen, alle vier Gattungen sollen in einem Bund sein, ein Bild für Israel, die Gesammtheit muß alle Volksklassen vereinigen, so dieselben der göttlichen Gnade sich erfreuen sollen".[13]) Ferner: „In den vier Pflanzenarten des Feststraußes ist eine, der Ethrog (s. d. A.), genießbar und wohlriechend, die andere, die Palme genußbar, aber ohne Geruch; die dritte, die Myrte, mit Geruch, aber nicht genießbar und die vierte, die Bachweide, die weder Wohlgeruch, noch Genießbares an sich hat. Auch in der Gesammtheit giebt es Menschen, die Bildung mit Tugend vereinigen, Andere, welche Tugend ohne Bildung haben, die Dritten, die Bildung, aber keine Tugend besitzen, und die Vierten, die weder dies, noch jenes haben, vereinige sie und sie bilden ein Ganzes, der Eine versöhnt den Andern".[14]) Durchdrungen von dieser hohen Bedeutung stellten sie mehrere Sprüche über die gesellschaftliche Stellung der Menschen zu einander auf. Wir zitiren von denselben: „Sondere dich nicht ab von der Gemeinschaft".[15]) „Sei kein Sonderling und verändere nichts von der Sitte deiner Umgebung".[16]) „Lache nicht, wo Andere weinen, weine nicht, wo Andere lachen und wache nicht, wo Andere schlafen".[17]) Ferner:

---

[1]) Das. [2]) 2 M. 20. 10. [3]) 5 M. 27. 19; 3 M. 19. 34; s. Fremder. [4]) S. Recht. [5]) Das. [6]) S. Dienerschaft. [7]) S. Sclave. [8]) S. Nächstenliebe. [9]) S. Fremder. [10]) 2 Mos. 22. 22. [11]) Berachoth S. 58. לא נברא העולם אלא לצוות זו לזו. [12]) Daselbst. [13]) Menachoth S. 26. ד' מינין שבלולב ב' מהן עושין פירות וב' אין עושין פירות העושין פירות יהיו זקוקים לשאין עושים ושאין עושים פירות יהיו זקוקים לעושים פירות — ובן ישראל בהרצאה עד שיהיו כולן באגודה אחת. [14]) Midr. r. 3 Mos. Absch. 30. Siehe: Laubhüttenfeststrauß in Abth. II. [15]) Abot 12. 8. [16]) Taanit 11a. [17]) Jalkut 82.

„Freue dich nicht, wenn dein Feind fällt und frohlocke nicht, so er sinkt, denn Gott mißfällt dies".[1]) „Sei dem Großen gefällig, gegen die Jugend zuvorkommend und empfange jeden Menschen mit Freundlichkeit".[2]) „An wem der Geist der Menschen eine Freude findet, dessen freut sich auch Gott, doch wen die Menschen nicht lieben, der findet auch bei Gott keine Gunst!"[3]) „Stets wähle das Loos der Verfolgten und nicht des Verfolgers[4]) und werde lieber ein Geflüchteter als ein Fluchender".[5]) Die Nothwendigkeit der gegenseitigen Abhängigkeit offenbart sich den Talmudlehrern nicht blos bei den Menschen, sondern auch in der ganzen Schöpfung. „Die Erde, so heißt es, giebt den Dünsten, die Dünste den Wolken, die Wolken dem Himmel und der Himmel der Erde".[6]) Ferner: „Drei sind von einander in der Abhängigkeit gleich: die Erde, der Regen und der Mensch; das diene uns zur Lehre, daß, so die Erde nicht wäre, existirte kein Regen, und wenn der Regen nicht wäre, könnte die Erde nicht bestehen, und wenn beide schwänden, so müßte der Mensch untergehen".[7]) Zur Erlangung einer glücklichen Stellung in der menschlichen Gesellschaft wird zur Selbsthilfe gerathen. „Klagst du über Armuth, so lerne eine Profession, und du erhälst durch Gott deine Nahrung".[8]) „Gieb dich jeder Arbeit hin, wenn noch so niedrig und sprich nicht: ich bin ein großer Mann, ein Priester!"[9]) „Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich? und wenn ich für mich allein bin, was bin ich?"[10]) „Du erhälst das Deinige, nach deinem Verdienste wirst du genannt, auf deinen Platz wirst du geführt, Gott vergißt Keines und der Eine entreißt nicht, was dem Andern bestimmt ist".[11]) Nicht destoweniger verstehen sie in das Gemüth des Hilflosen zu schauen und ihn der menschlichen Theilname zu empfehlen. „Der Arme ist einem Todten gleich".[12]) „Wer von der Gnade eines Andern zehrt, dem ist die Welt eine finstere Nacht, denn er sucht Erbarmen, aber weiß er denn, ob er dieselbe erhält?"[13]) „Dreien ist die Lebensfreude zerstört: wer auf den Tisch eines Andern wartet, wer von der Frau beherrscht wird, und wer von Leiden heimgesucht ist".[14]) „Wer des Menschen bedarf, ist dessen Diener[15]) und süß schmeckt die Gabe aus der reichen, vollen Hand des Schöpfers, doch bitter aus der des Menschen".[16]) Von dieser sozialen Abhängigkeit unterscheiden sie die durch Feindesmacht erzwungene, welche die Knechtung des Unterjochten zum Ziele hat. Sie selbst empfanden unter Roms Herrschaft die ganze Bitterkeit derselben, die aus ihren Sprüchen uns noch wiederhallt. „Wie man einen Löwen sieht, auf einen Bären stößt, ins Haus sich flüchtet, an der Wand sich stützt und zuletzt von einer Schlange gebissen wird (Amos 5. 19.)", das ist, so sprechen sie: „geht Jemand auf das Feld und begegnet dem römischen Procurator, so ists, als wenn er einen Löwen getroffen; eilt er nach der Stadt und stößt auf den Zolleinnehmer, so ists, als wenn er von einem Bären angefallen worden wäre; flüchtet er sich endlich ins Haus und trifft Weib und Kind dem Hungertod preisgegeben, sinkt er hin, als wenn er von einer Schlange gebissen wäre".[17]) Daher der Ausruf des die Zerstörung Jerusalems überlebenden R. Jochanan: „O möchte die Ehrfurcht vor Gott ebenso vor euch sein, wie die Furcht vor Menschen!"[18]) Das Größte der von den Propheten für die Menschheit geschauten Zukunft denken sie sich in dem Aufhören dieser Abhängigkeit.[19]) Doch lehren sie, dieselbe geduldig zu tragen. So rief R. Jose seinem Freunde Rabbi Chanina mahnend zu, sich nicht den Gesetzen der Römer zu widersetzen: „Bruder, mein Bruder Chanina! siehst du, diese Nation, die Römer, von Gott ist sie zur Herrschaft eingesetzt, denn sie hat Jerusalem zerstört, den Tempel verbrannt, die Frommen erschlagen und deren Güter vernichtet und dennoch besteht sie! Lasse ab, öffentlich die Lehre zu verkünden!"[20]) Sie bestimmten, daß für das Wohl jeder Obrigkeit gebetet werde.[21])

---

1) Abot 4. 19. 2) Ibid. 3) Ibid 2. 4) Midr. rabba 3 M. 6 und Baba kama 93. 5) Jalkut I § 20. 6) Daselbst. 7) Daselbst 8) Kidduschin S. 82. ילמד העני אומנות והב"ה מפרנסו. 9) Pesachim S. 112. 113. 10) Abot 1. 11) Midr. rabba zum Hohld. S. 21. משלך יתנו לך ובשמך יקראוך ואין שבחה לפני המקום ואין מלכות נוגעת בחברתה כמלא נימא. 12) עני חשוב כמת. 13) Aboda sara S. 5. 14) Beza S. 32. 15) Baba bathra S. 10. עבד לוה לאיש מלוה. 16) Sanh. S. 108. siehe: Unterhalt des Lebens in Abth. II. 17) Aboda sara 18. 18) Das. 4. 19) Berachoth 34a. 20) Aboda sara S. 18b. 21) Siehe: Obrigkeit.

„Die Obrigkeit auf der Erde ist wie die Obrigkeit im Himmel,[1]) deren Gesetze befolgt werden müssen".[2]) Auch beschworen sie das Volk, sich an keinem Aufstande zu betheiligen, nach Hoheslied 35: „Wecket und zwinget nicht die Liebe, bis es ihr gefällt!"[3]) Siehe noch: Gesellschaft, Obrigkeit.

Abia, אביה. I. Erster Sohn Samuels, der nicht nach den Wegen seines Vaters wandelte und dessen sich unwürdig zeigte[4]); II. Sohn Jerobeams, der einzige aus dessen Hause, dem der frühe Tod eine ehrenvolle Bestattung noch ermöglichte[5]); III. ein Priester zu Davids Zeit.[6]) Mehreres siehe: Samuel, Jerobeam und David.

Abia, אביה,[7]) **Abiam**, אבים.[8]) Götzendienerischer König des Reiches Juda, Sohn Rehabeams und Enkel Salomos, der den zahlreichen Brüdern seiner Mutter wegen vorgezogen wurde,[9]) den väterlichen Plan, Israel mit Juda wieder zu vereinigen, erneuerte. Er unternahm einen mächtigen Feldzug gegen Jerobeam, den damaligen König in Israel und hielt vor dem Beginn des Kampfes auf dem Berg Zemaraim eine kräftige Anrede an das feindliche Heer, worin er den Abfall von Juda als den Abfall von Gott und die Wiedervereinigung mit ihm als die Rückkehr zur Religion bezeichnete.[10]) Dieselbe verfehlte ihre berechnete Wirkung nicht, denn obwohl das Kriegsheer des Gegners doppelt so stark, ihn während der Rede umringt und von den Seiten angegriffen hatte, so war doch der moralische Muth desselben gebrochen, daß es von dem kleinen Heere Judas besiegt und mehr als zur Hälfte aufgerieben wurde.[11]) Bethel nebst vielen andern Städten fielen in die Hände des Siegers.[12]) Aber bald zeigte er, wie es ihm mit der Anrede nicht ernst war. Er benutzte den Sieg nicht, den Kälberdienst und andere Gräuel abzuschaffen, auch die Gott gelobte Beute gab er nicht ab,[13]) ließ seine Mutter Maacha, Absaloms Enkelin, Götzendienst treiben[14]) 2c. Doch genoß er nicht lange die Früchte seines Sieges, denn schon im dritten Jahre seiner Regierung ereilte ihn der Tod. Seine Leistungen während der Regierungszeit werden in staatlicher Beziehung gelobt,[15]) dagegen hinsichtlich der Aufrechthaltung der Religion sehr getadelt.[16]) Im Talmud wird der frühe Tod als göttliche Strafe in Folge der Nichterfüllung seiner Verheißung in der erwähnten Anrede, wo er in seinem Eifer gegen den Götzendienst sogar die Propheten und Lehrer beschimpfte; auch weil er nach der Eroberung mehrerer Städte dem Götzendienste in denselben seine Verehrung erwies.[17]) Ferner wird sein grausames Benehmen gegen die Gefangenen, die er beim Ueberfall des Hinterhalts niedermetzeln ließ, als eine Handlung der Bosheit bezeichnet.[18]) Dagegen zollt man seiner Tapferkeit und seinem kriegerischen Muthe volle Anerkennung. Abiam wird wegen der letzten Eigenschaft zu den f ü n f K ö n i g e n gezählt, die zur Blüthezeit des Reiches Juda gehörten.[19]) „Die Blumen sind sichtbar im Lande" (Hoheslied 2. 11.), das bezeichnet die Regierungszeit des David, Salomo, Rehabeam, Abijam und Assa".[20])

Abjathar, אביתר, richtig **Ebjathar**. Sohn des Hohenpriesters Abimelech, der von Nob (s. d. A.), nachdem Doeg auf Sauls Befehl seinen Vater nebst den andern Priestern getödtet hatte, zu David in die Wüste entflohen war.[21]) In Folge seiner Treue gegen David wurde er später unter dessen Regierung zum Hohenpriester erhoben und verwaltete dieses Amt in Gemeinschaft mit dem von Saul eingesetzten Hohenpriester Zadok.[22]) Seine wichtigen Dienste gegen David damals, sowie später bei der Empörung Absaloms,[23]) besonders durch die bewirkte Versöhnung des nach der Besiegung Absaloms ausgebrochenen Bürgerkrieges, setzten ihm ein schönes

---

[1]) Baba kama 113. [2]) Das. Baba bathra 30; Erachin 16. mit dem Nachsatze: „Sollte die Obrigkeit von mir fordern, einen Berg auszureißen, so würde ich mich ihr nicht widersetzen". [3]) Baba bathra 147; Midr. rabba zum Hohld. [4]) 1 S. 8. 2. [5]) 1 K. 14. 13. [6]) 1 Chr. 24. 10. [7]) 2 Chr. 11. 21. [8]) 1 K. 14. 13. [9]) 2 Chr. 11. 21. [10]) 1 K. 15. 4–6; 2 Chr. 13. 3. [11]) Das. [12]) Das. [13]) 2 Chr. 15. 18. [14]) 1 K. 15. 11–14. [15]) 2 Chr. 15. [16]) 1 K. 15. 3. [17]) Midr. r. 1 M. Absch 65. [18]) Das. [19]) Midr. r. 2 M. Absch. 15. [20]) Das. [21]) 1 Sam. 22. 20. 23. [22]) 2 S. 20. 25. [23]) 2 Sam. 15. 24. 35; 17. 15.

Denkmal.[1]) Kurz vor dem Tode Davids hielt er es mit der Erhebung Adonias, worauf er von Salomo nicht getödtet, aber seines Amtes entsetzt wurde.[2]) Man verwies ihn nach Anathot,[3]) und das Hohepriesteramt wurde auf das Geschlecht Eleasars übertragen.[4]) Auffallend ist die Namensversetzung in 2 S. 8. 17. Abimelech und 1 Chr. 18. 16. Abimelech, Sohn Abjathars, als Davids Priester neben Zadock, die deutlich zeigt, wie der Name des Vaters für den des Sohnes oft gesetzt wurde. Im Talmud werden seine Verdienste gegen David so sehr hervorgehoben, daß ihm die Rettung Davids in den Tagen der Verfolgung zugeschrieben wird. „Wäre Abjathar nicht gerettet worden, so wäre von David keine Spur übrig geblieben".[5]) Mehreres siehe: Priester.

Abib, אביב, Aehrenmonat. Erster Monat des Jahres,[6]) später „Nissan",[7]) an dem der Auszug Israels aus Aegypten war.[8]) Er hat 29 Tage und trifft gegen Ende März und Anfang April. Nach drei oder vier Jahren, wenn die Gerstenreife keine Aussicht auf eine nach 14 Tagen ihr zu entnehmende Erstlingsgarbe darbot, die man später am zweiten Passahtage darbrachte, wurde dessen Neumondstag auf vier Wochen später verschoben. Es trat alsdann ein Zwischenmonat „Weadar", ein, wodurch die Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahr ermöglicht wurde. Am 14. Abib, Nissan, Abends, begann das Passahfest und am 16. wurden die Erstlinge der reifen Gerstenähren dargebracht. Siehe: Passah, Nissan.

Abiel, אביאל. Großvater Sauls und Abners.[9])

Abigail, אביגיל. Halbschwester Davids, die nebst Zeruja von Nahas, dem ersten Manne der Mutter Davids, gezeugt war.[10]) Sie verheirathete sich mit Jeser und gebar den Amasa.[11])

Abigail, אביגיל. Frau Nabals, die durch weise Reden und zuvorkommende Geschenke den Zorn Davids beschwichtigte und das über ihren Mann beschlossene Verhängniß noch zur rechten Zeit abwendete.[12]) Sie gewann Davids volle Hochachtung und wurde nach dem Tode ihres Mannes seine Frau.[13]) Später gerieth sie in die Gefangenschaft der Amalekiter, wurde jedoch von David bald befreit.[14]) Mit David hatte sie einen Sohn: Chileab,[15]) der auch Daniel hieß.[16]) Mehreres siehe: David.

Abihu, siehe Nadab.

Abimelech, אבימלך. Sohn Gideons, erzeugt mit einer Sichemitin, der nach dem Tode seines edeln Vaters durch Lüge, Bestechung und Ermordung seiner Brüder bis auf den einen Jotham zur Gewaltherrschaft über Israel gelangt war.[17]) So bildete er einen wahren Gegensatz zu seinem Vater, der das verdiente und ihm angebotene Königthum zurückwies.[18]) Er wurde von den Einwohnern zu Sichem, wo dessen zahlreiche Verwandtschaft mütterlicher Seite wohnte, zum Könige ausgerufen.[19]) Gegen sie war das schöne Gleichniß Jothams gerichtet, das ihnen die Unterstützung der verruchten That Abimelechs vorhielt und das unglückliche Ende ihrer Wahl weissagte.[20]) Dasselbe traf schnell ein. Schon im dritten Jahre seiner grausam begonnenen Herrschaft brach eine Empörung gegen ihn in Sichem aus,[21]) die er zwar besiegte, aber durch die Ermordung aller Bewohner der Stadt die anderen Städte zu einem schrecklichen Aufstande reizte. Unter diesen war es besonders das drei Meilen von Sichem entfernte Thebez, wo er bei dessen Belagerung durch eine Weibeshand getödtet ward.[22])

Abimelech, אבימלך. Philist. König zu Gerar, der Sara für die Schwester Abrahams hielt und sie zu sich nahm, aber sie bald nach einer göttlichen Mahnung ehrenvoll entließ und mit Abraham sich aussöhnte, mit dem er zuletzt ein Bündniß schloß zur Erhaltung des gegenseitigen Friedens zwischen ihnen, ihren Söhnen,

---

[1]) 2 S. 19. 11. [2]) 1 K. 2. 26. [3]) Das. [4]) Das. [5]) Sanh. 25. [6]) 2 M. 12. 2. [7]) Nehem. 2. 1; Esther 3. 7. [8]) 2 M. 12. 2; 13. 4; 23. 15; 34. 18. [9]) 1 S. 9. 1; 14. 51. [10]) 1 Chr. 2. 16. [11]) 2 S. 17. 25. [12]) 1 S. 25. [13]) Das. [14]) 1 Sam. 30. [15]) 2 S. 3. 3. [16]) 1 Chr. 3. 1. [17]) Richter 8. 31. [18]) S. Gideon. [19]) Richter 8. 3; 9. 1. [20]) S. Jotham. [21]) Richter 9 und 10. [22]) Daselbst.

Enkeln und Urenkeln. In diesem kurzen Lebensabrisse findet der Talmud den Abimelech rechtschaffen, edelmüthig und höchst gewissenhaft. Die gastfreundliche Aufnahme Abrahams, die gehörte göttliche Mahnung, die bald darauf erfolgte Zurückgabe Saras und endlich das zuletzt geschlossene Bündniß werden als Belege dafür angegeben.[1]) „Besser ist ein naher Nachbar, als ein entfernter Bruder" (Spr. 26. 10.); hier ist die Bezeichnung der bewiesenen Freundschaft Abimelechs gegen Abraham".[2]) Dieses edelmüthige Benehmen Abimelechs gilt als Beispiel, daß unsere Aussöhnung mit dem Beleidigten nicht nur durch Geldentschädigung, sondern auch mittelst aufrichtiger, wieder erneuter Freundschaft zu erfolgen habe.[3]) Doch wird er in der Angelegenheit mit Sara sehr getadelt und ihm die Schuld des Mißverständnisses zugeschrieben, weil er im Namen der Gastfreundschaft nur das Recht hatte, die Einkehrenden nach der Art der vorzunehmenden Bewirthung zu fragen, aber nicht um das Geheimniß der Familie.[4]) Ebenso halten sie seine bewiesene Enthaltsamkeit der Nichtberührung Saras, als nur in Folge der göttlichen Mahnung geschehen.[5]) „Wirst du, heißt es,[6]) wenn ein geschickter Reiter sein Roß von einem vor ihm liegenden Kinde glücklich hinwegzulenken verstand, das Verdienst der Rettung dem Rosse oder dem Reiter zuschreiben? So auch die gezeigte Zurückhaltung Abimelechs". Die Annahme des Geschenkes wird getadelt und entehrend dargestellt.[7]) Das Geschenk selbst: כסות עינים, „die Decke über den Augen", bezeichnet der Talmud als Symbol ihrer erhaltenen Reinheit und bedeutet, daß man bei der Beurtheilung ihrer Tugenden mehr ihr Verhülltsein, das Bild der Keuschheit, als ihre Schönheit in Betracht ziehe.[8]) In Betreff der Verpflichtung Abrahams durch das Bündniß mit Abimelech, wonach die Israeliten als sein Nachkomme einen Theil Palästinas nicht erobern dürfte, bemerkt der Talmud, daß nach 5 M 2. 23. die rechtmäßigen Nachfolger der Bewohner Gerars, nämlich das Volk der Avvim, עוים, lange vor der Eroberung Palästinas durch die Einwanderung der Kaphtorim, כפתרים, verdrängt wurden.[9]) Auch war zur Zeit Simsons, wo der erste feindliche Angriff auf des Land der Philister gemacht wurde, die Zeit der Verpflichtung, da mehr als drei Geschlechter erfolgt waren, zu Ende.[10])

Abinadab, אבינדב. I. Zweiter Sohn Sauls, der mit Jonathan in der Schlacht gefallen war[11]); II. Zweiter Bruder Davids[12]); III. ein Levite zu Kirjath-jearim, bei dem die Bundeslade, welche die Philister mit Geschenken heraufbrachten, 60 Jahre blieb, bis David sie unter großer Feierlichkeit abgeholt hat.[13])

Abisag, אבישג. Die schöne, jungfräuliche Pflegerin Davids in spätem Alter, in den letzten Jahren seines Lebens.[14]) Siehe: David.

Abisai, אבישי. Schwestersohn Davids, mit Joab und Asahel, den Kindern der Zeruja, jenen muthigen Helden, unter der Führung Davids ausgebildet.[15]) Abisai wird in der zweiten Reihe der Helden aufgezählt,[16]) doch war er in seiner Würde noch höher als sie. Er hatte als General, wie Benaja über die Leibwache und Joab über den gesammten Heerbann, den Oberbefehl über die alten Mustersoldaten, 600 M., während von den übrigen Helden jeder nur 200 M. befehligte.[17]) Bekannt ist, daß er David des Nachts in das Lager Sauls begleitete und Saul niederstechen wollte,[18]) mit Joab den Abner besiegte[19]) und an seiner Ermordung sich betheiligte[20]); ferner die mit den Speeren gegen David kämpfenden Ammoniter schlug,[21]) dem flüchtig gewordenen Simei den Kopf abreißen wollte,[22]) David aus der Macht des Riesen Jesbi befreite,[23]) mit Joab 18,000 Edomiter schlug[24]) und Idumäa unter David brachte. In dem Aufstande Absaloms stand er als Feldhauptmann einem Drittel des Heeres vor, mit dem er dem Aufrührer Seba nachjagte.[25]) Zuletzt wurde er durch seine Rachsucht bei David unbeliebt.[26])

---

[1]) Jalkut Richter 65. [2]) Midr. rabba 2 Mos. 20; ibid 3 Mos. 1. und Baba kama 92. [3]) Ibid. [4]) Ibid [5]) Jalkut 1 M. 90. [6]) Ibid. [7]) Baba kama 93; Megilla 15. [8]) Midr. r. 1 M. 52. [9]) Cholin 60. nach 1 M. 10. [10]) Midr. r. 1 M. Absch. 54. und Sota 9. 1. [11]) 1 Sam. 31. 2; 1 Chron. 11. 2. [12]) 1 S. 16. 8. 17. 13; 1 Chr. 2. 13. [13]) 1 S. 7. 1; 2 S. 6. 3; 1 Chron. 14. 1. [14]) 1 K. 1. [15]) S. David. [16]) 2 S. 23. 18; 1 Chr. 12. 20. [17]) Das. [18]) 1 S. 26. 8. [19]) 2 S. 2. 24. [20]) 2 S. 3. 30 [21]) 2 S. 10. 10–14. [22]) 2 S. 16. 9. [23]) 2 S. 21. 16. [24]) 1 Chron. 19. 12. [25]) 2 S. 20. 6. 10. [26]) 2 Sam. 3. 39.

Abkunft, siehe: Genealogie in Abth. II.

Abner, אבנר. Sauls Vetter[1]) und späterer Feldhauptmann, durch rühmliche Thaten und Treue gegen ihn und seinen Nachkommen geschichtlich bekannt. Gleich nach der Bestimmung Sauls zum Könige, die erst verheimlicht wurde, erkannte er dessen innere Umwandlung und fragte ihn über seine Verhandlung mit Samuel.[2]) In der spätern Regierungszeit Sauls nahm er Theil an der Verfolgung Davids,[3]) wo jedoch Saul durch seine Nachlässigkeit in Lebensgefahr kam.[4]) Nach Sauls Tod rief er dessen Sohn Isboseth in Mahanaim zum Gegenkönige Davids aus[5]) und fachte den Bürgerkrieg an. Vor dem Beginn des Kampfes veranstaltete er zur Vermeidung des weitern Blutvergießens einen Zweikampf zwischen zwölf Kriegern von jeder Seite. Nachdem derselbe in Folge der gleichen Todten auf beiden Seiten nicht entschieden hatte, kam es zur Schlacht, die unglücklich für ihn und Isboseth endete. Dieser unglückliche Ausgang des Kampfes und der Verdacht Isboseths gegen ihn, er pflege heimlichen Umgang mit dem Kebsweibe Sauls,[6]) bestimmten Abner zum Abfalle und Uebergange zu David.[7]) Hier wurde er von David freundlich aufgenommen, aber von seinem Feldherrn zurückgerufen und meuchlings, angeblich aus Blutrache, weil er seinen Bruder Asahel in der Schlacht bei Gibeon getödtet hatte, ermordet. Sein Tod wurde von ganz Israel, besonders von David tief betrauert,[8]) und sein Leichnam zu Hebron begraben.[9]) David verfaßte über ihn ein schönes Klagelied.[10]) Seine Heldentugenden wurden von David[11]) und Salomo hochgeschätzt[12]) und als Zeichen derselben erhoben sie seinen Sohn zum Stammfürsten Benjamins.[13]) Der Talmud stellt ihn als eine gerechte,[14]) bei dem Volke beliebte, hochgeachtete[15]) und einflußreiche Persönlichkeit dar.[16]) In seiner Hingebung und Anhänglichkeit an Saul finden sie das Bild der aufrichtigen Treue und wahren Gerechtigkeit,[17]) wobei nur getadelt wird, daß er seinen König gegen David nicht versöhnlicher gestimmt hatte[18]) und jeden Versuch zur Wiederaussöhnung hintertrieben haben soll.[19]) Ferner rügen sie es, daß er das Blut israel. Jünglinge durch einen angestellten Wettkampf unnützer Weise vergießen ließ.[20]) Sein plötzlicher Tod wird in Folge dessen als gerechte Strafe betrachtet.[21]) Davids Trauer über Abner war größtentheils zur Beruhigung des durch die Todesnachricht sehr bestürzten Volkes.[22])

Abram, אברם, Vater, Lehrer Arams! später: Abraham, אברהם, Vater, Lehrer vieler Völker![23]) Die vormosaische Geschichte in der Bibel enthält die Darstellung der allmählichen Verkündigung der allen Menschen heiligen Religionswahrheiten nebst ihrer Uebertragung auf Isr. besonders, als zu deren Pflege und Erhaltung. Die erste Offenbarung derselben läßt sie mit dem Dasein des ersten Menschen eintreten, und ihre weitere Verkündigung knüpft sie an den ersten Lehrer der Menschheit.[24]) Mit dem Beginn des Menschen ist der Anfang der Religion, und in dem ersten Lehrer ihr erster Verkünder. Abraham, Sohn Terachs, das 10. Glied von Sem,[25]) kurz nach dem Tode Noahs, aber noch in der Lebenszeit Sems zu Urchaldäa[26]) gegen 2000 n. d. W. geboren, war dieser erste Verkünder des wahren Gottesglaubens. Nichts wird von seiner Jugend erzählt, nur wenig über den eigentlichen Inhalt seiner Lehren berichtet, aber desto ausführlicher ist sein späteres Leben verzeichnet als ein Buch voll heiliger Wahrheiten, nicht mit Worten, sondern mit Thaten gefüllt. Der Glaube an Gott; die Anerkennung eines in Freiheit über die Natur waltenden Wesens; die freie sittliche Erhebung zu ihm, um nur in und durch ihn zu erstarken; die Verkündigung seiner Lehren als Gemeingut aller Völker; ein von den reinsten Liebeswerken für

---

[1]) 1 Sam. 14. 50. [2]) 1 S. 10. 14—16. [3]) 1 S. 17. 55—58. [4]) 1 S. 26. 14. [5]) 2 S. 2. 8. [6]) 2 S. 16. 21; 1 K. 2. 22. [7]) 2 S. 3. [8]) Daselbst. [9]) Das. [10]) Das. [11]) 1 K. 2. 32. [12]) Das. [13]) 1 Chron. 28. 21. [14]) Midr. rabba 1 M. Absch. 83. [15]) Sanh. 20a. [16]) Das. [17]) Midr. rabba 1 M. Absch. 83. [18]) Sanh. 49. [19]) Das. 29. und Midr. rabba 4 M. Absch. 83. [20]) Das. 3 M. Absch. 26. [21]) Das. [22]) Sanh. 20a. [23]) 1 M. 16. 5. [24]) Das nichtbiblische Alterthum erkennt in Abraham auch den Lehrer vieler Wissenschaften — siehe weiter. [25]) 1 M. 5. 11. 10. [26]) S. d. A.

das Wohl aller Menschen gehobener Wandel nebst der strengen Vollziehung des Rechts gegen Andere und Verzichtleistung auf dasselbe gegen sich selbst, sind die Grundzüge der in seinem Leben sich offenbarenden Religion, ein Gegensatz zu den Lehren und Werken des heidnischen Götterglaubens von der in der Natur herrschenden Macht des Geschickes, der Menschen und Götter unterthan sind, die keine Freiheit duldet, Jedem die Heimath zuweist, die Völker feindlich trennt, die Menschen nach Kasten theilt und Scheidewände zwischen Bruder und Bruder aufrichtet. Im Schooße des Heidenthums geboren,[1]) erhob sich Abraham zur reinen Gotteserkenntniß, wo er von deren Licht erleuchtet und von deren Wort angeredet: das Vaterhaus und das Vaterland verließ, um ein Segen der Völker zu werden. „Gehe hinweg von deinem Lande, Geburtsorte und Vaterhause in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich mache dich zu einem großen Volke, und du wirst ein Segen sein. Ich werde segnen, die dich segnen, fluchen, die dir fluchen, und mit dir werden sich alle Geschlechter der Erde segnen!" erging der Gottesruf an ihn. Nicht im Glauben an eine zwingende Naturnothwendigkeit, sondern in der Verehrung eines über der Natur in Freiheit waltenden Gottes begann Abrh. sein Leben aufzubauen. Aus dem engen Kreise der Seinigen, des Vaterhauses und des Vaterlandes, wurde er gerufen, um gleichsam entblößt von jedem Naturbande, hingestellt in ein fremdes Land, nur durch Gott sein zum Segen berufenes Leben zu entfalten. An keiner Erdscholle sollte der kleben, durch kein Land, als einzige Heimath, sich gefesselt halten, sondern von einem Volke zum andern pilgern, der Gott und das Heil allen Nationen zu verkünden hatte. Gott, der Boden deines Wachsthums, die ganze Erde, die Stätte deines Wirkens, alle Menschen zum Segen bestimmt, diesen dreifach erlösenden Ruf sollte Abraham an sich verwirklichen und als Thatsache zur Belehrung den Völkern hinstellen. Mit Lot, seinem Brudersohne, und Sara, seiner Frau, verließ er Haran,[2]) wohin er mit seinem Vater Terah und mit seinem Bruder Nahor ausgewandert war, um nach Kanaan zu reisen. Daselbst angelangt, hatte er im Haine Mamre bei Sichem eine göttliche Offenbarung mit der Verheißung des Landes Kanaan an seine Nachkommen. So merkte er, daß er bereits an der Stätte seines Berufes war. Er baute einen Altar und lehrte im Namen des Ewigen.[3]) Von da rückte er weiter in das Gebirge vor, schlug sein Zelt auf zwischen Bethel und Ai,[4]) erbaute wieder einen Altar und lehrte im Namen des Ewigen.[5]) Aber mit der Verkündigung allein war es nicht genug, sein Leben sollte die Verkörperung seiner Lehren werden. Mehr durch die That, als durch das Wort hatte er seine Gotteserkenntniß zu verbreiten, und dies durch eine Reihe der auf ihn einstürmenden Ereignisse. Eine Hungersnoth kam über Kanaan, und Abraham mußte den kaum genommenen Aufenthaltsort verlassen, um nach Ägypten zu ziehen. Zu dieser Prüfung gesellte sich eine zweite; er mußte aus Besorgniß vor seinem Leben, Sara, seine Frau, als Schwester ausgeben und es zulassen, daß sie ihrer Schönheit wegen in das Haus Pharaos genommen wurde. So erschien der Segen verheißende Gott, zu dessen Dienst er sich geweihet, nicht in der segnenden Gestalt, und die Menschheit, der er das Heil zu verkünden hatte, nicht als die nach dem Göttlichen sich sehnend; ein schwerer Anfang, aber er wankte nicht und wurde nicht getäuscht. Nach eingetroffenen Strafen über Pharao erhielt Abraham seine Frau, reich beschenkt, zurück, worauf er unter Ehrenbegleitung nach Kanaan zurückreiste. Wieder zeltete er zwischen Bethel und Ai und erneuerte an dem schon früher erbauten Altar die Verkündigung im Namen des Ewigen.[6]) Aber der Heerdenreichthum Lots und Abrahams veranlaßte einen Streit zwischen ihren Hirten, der zur Trennung führte. Abraham überließ Lot die Wahl des Aufenthalsortes, den er im Umkreis des Jordans nahm, so daß er in Sodom wohnte. Abraham dagegen blieb im Lande Kanaan, hatte eine göttliche Offenbarung nebst Erneuerung obiger Verheißung in größerer Fülle mit dem Auftrage, das Land zu durchziehen. Er zeltete darauf im Haine Mamre

[1]) 1 Jos. 14. [2]) S. d. A. [3]) 1 M. 12. 7. [4]) S. d. A. [5]) 1 M. 12. 8. [6]) 1 M. 13. 4.

bei Hebron[1]) und erbaute daselbst einen Altar dem Ewigen. Diesem Friedenswerke folgte bald eine Reihe von edlen Handlungen, welche die Reinheit des ihn durchdringenden Gottesglaubens am deutlichsten verkündeten. Sodom und Amora wurden von feindlichem Ueberfall geplündert, und Lot gerieth mit seiner ganzen Habe in Gefangenschaft. Davon erhielt Abraham Nachricht. Eiligst bewaffnete er seine Hausgenossen, 318 Mann, zog noch des Nachts den Bedrängten zur Hülfe, schlug den Feind, befreite Lot, die Frauen und das Volk, brachte die Habe zurück, wies jede Belohnung des zur Begrüßung herbeigeeilten Königs von Sodom edelmüthig zurück und gab den mit Brot und Wein entgegenkommenden Malkizedek, König zu Salem, Priester des höchsten Gottes, der ihn wegen seiner edlen Handlungsweise gesegnet hatte, Zehnten von Allem.[2]) So hatte die Gottesidee in Abraham ihre Verkörperung gefunden, aber die Völker waren noch nicht gereift für dieselbe, und sie wäre mit Abraham wieder geschwunden, hätte die Vorsehung ihr keine bleibende Stätte bestimmt. Von Abrahams Nachkommen sollten die Träger und Verbreiter dieser Gottesidee erstehen, die allmählich zu einem Volke herangebildet, dieselbe mit ihren Lehren und Gesetzen zu einem lebendigen, beglückenden Organismus als Banner aufpflanzen und zur Vollziehung den Völkern hinstellen. Es war die zweite Stufe, der Gottesidee wurde ein Leib verheißen, um für die Zukunft zu bleiben und sich heilvoll zu gestalten. Abraham hatte eine göttliche Offenbarung, die ihm die Verheißung der Kinder und des Landes Kanaan zum dritten Male wiederholte, ihn zur Bundesschließung aufforderte, wo ihm deren Geschick und Bestimmung verkündet war. Bald darauf erhielt er im 86. Jahre von seiner Magd Hagar einen Sohn, Ismael, und dreizehn Jahre später wurde er zum ersten Schritte der Bestimmung seines Nachkommens, einen Leib für die Gottesidee zu bilden, zur Grundlegung dieses lebendigen Gottestempels aufgefordert. Zur Einzeichnung für diesen hohen Beruf wurde das Bündniß der Beschneidung für ihn und seinen Nachkommen und sein Hausgesinde angeordnet. Er vollzog dieselbe an sich zu 99 Jahren und an Ismael in dessen 13. Jahre und stand am Anfang einer neuen Geschichtsepoche. Sein Name „Abram" wurde in „Abraham", Vater einer Völkermenge, wie der seiner Frau Sarai in „Sarah", „Herrin", umgewandelt, mit der überraschenden Verheißung, von ihr noch einen Sohn zu erhalten. In dieser neuen Stellung war sein erster Schritt die Fürbitte für die Sünder, zur Abwehr der über Sodom verhängten Strafe. Aber auch in diesem neuen Berufe sollte er mehr durch Thaten, als durch Worte der Begründer einer neuen sittlichen Ordnung werden und zwar auch hier durch eine Reihe von Prüfungsgängen. In Gerar,[3]) seinem jetzigen Aufenthaltsorte, wurde Sarah ihrer Schönheit wegen, da er sie nochmals als Schwester ausgab, in das Haus des philistäischen Königs Abimelech genommen, von dem er sie nach eingetroffenen Strafen reich beschenkt zurückerhielt. Abraham blieb fest und betete noch für die Heilung Abimelechs, dessen Frau und Mägde. Der längst verheißene Sohn von Sarah, Isaak, wurde endlich geboren, der eigentliche Weiterverpflanzer der Gottesidee. Aber mit dieser Freude trat eine schmerzvolle Prüfung für den 100jährigen Greis ein. Die Ausscheidung und Wegschickung seines Sohnes Ismael und seiner Magd Hagar, die unabwendbar von ihm gefordert wurde, hatte ihn sehr betrübt, aber er vollzog sie nach einer vernommenen göttlichen Verheißung, auch Ismael wird zum großen Volke, aber Isaak ist zur Weiterführung des Gotteswerkes bestimmt.[4]) Diesem folgte eine dritte Versuchung: der Ruf zur Opferung Isaaks als Beweis seines ungetheilten Gehorsams gegen Gott. Eine schwere Prüfung, aber er bestand sie, und Isaak wäre geopfert worden, hätte ihm eine Stimme Gottes nicht plötzlich davon abgehalten. So gab Abraham den Beweis, daß Menschenopfer überhaupt ohne Rücksicht auf des Menschen Zartgefühl Gott nicht will, eine starke Bekämpfung der damals schon überhand nehmenden Menschenopferung. Doch waren die Prüfungen noch nicht zu Ende, denn bald darauf starb

---

[1]) S. d. A. [2]) 1 M. 14. 20. [3]) S. d. A. [4]) 1 M. 21.

ihm seine Frau, und er kaufte für sie in dem ihm verheißenen Lande ein Erbbegräbniß, die Doppelhöhle vor Hebron. So vollendete er sein thatenreiches Leben und starb, nachdem er zuvor für die Verheirathung Isaaks mit Rebekka gesorgt und mit seiner zweiten Frau noch 6 Söhne gezeugt hatte, im Alter von 175 J. Sein Leichnam wurde von Isaak und Ismael in der Doppelhöhle vor Hebron begraben. Ismael und die Söhne der zweiten Ehe wurden mit Geschenken weggeschickt, aber Isaak blieb der alleinige Erbe seiner Habe. Der Talmud giebt in der Wiedererzählung des Lebens Abrahams eine traditionelle Ausfüllung der in den biblischen Geschichtsangaben vorhandenen Lücken als weitere Erklärung des kurz Angedeuteten. A. Seine Geburt, Erziehung und Bildung. Die Darstellung dieser dunkeln Seite in der Geschichte Abrahams gab Veranlassung zu mancher Sage. Das Großartige seines Lebens und Wirkens drängte zur Frage nach den ersten Eindrücken seiner Jugend, die ihn zu solchem Manne herangebildet. Die Beantwortung derselben geben die Talmudlehrer in der Zeichnung seines Lebens, die sie ähnlich der Geschichte Mosis, Daniels 2c. auf folgende Weise entwerfen. In Cutha am Tigris,[1]) das später noch immer für das Urkasdim der Bibel gekannt ist,[2]) war Abraham unter der Regierung Nimrods geboren. Wie er väterlicher Seite das 10te Glied von Sem war, so stammte er mütterlicher Seite von vornehmer babyl. Priesterfamilie ab. Seine Mutter hieß: Emtelai, אם תלאי, „Mutter des Erhöhten",[3]) und war die Tochter des Carnebo, כרנבו, „Priester Nebos".[4]) Der Monat seiner Geburt war Nisan (April),[5]) nach Andern Tischri (September),[6]) weßhalb auch dieser „Monat der Starken"[7]) und jener „Wundermonat" genannt wird.[8]) Frühzeitig wurde sein Geist durch verschiedene Geschicke geweckt und zur Erkenntniß Gottes geleitet. Am Abend vor seiner Geburt sahen Astrologen wunderbare Erscheinungen am Himmel, die sie auf das einstige Gefahrvolle des darauf gebornen Abrahams deuteten und zu seiner Tödtung riethen. Aus dieser Gefahr rettete ihn sein Vater und verbarg ihn 13 Jahre in einer Höhle, die er erst im 14. Jahre verließ. Der erste freie Aufblick Abrahams zum Himmel machte auf ihn einen solch überraschenden Eindruck, daß er zur fortwährenden Betrachtung der Naturerscheinungen sich angeregt fühlte.[10]) So erhob sich Abrahams Geist zur Erkenntniß Gottes.[11]) Es war demnach sein eigenes Nachdenken, das ihm den Weg zur Gotteserkenntniß bahnte. Auf die Frage: „Wo lernte Abraham die Gotteslehre?" lautete die Antwort: „Von selbst!"[12]) Auch die Zeit seiner vollends erlangten Gotteserkenntniß und des Anfanges ihrer Verkündigung wird angegeben; es war das 48. Jahr seines Lebens.[13]) Dagegen vermuthen Andere, daß er die Lehre über Gott von Sem, dem Sohne Noas, erhalten habe,[14]) die er im 48. Jahre zu verkünden begann.[15]) Welche seine ersten Schritte gewesen? was er unternommen? Darüber hören wir. Nimrod, der Landesfürst, ließ sich göttlich verehren[16]) und Terach hatte zwölf Götzenbilder, die er zum Verkauf ausbot.[17]) Gegen diesen Götzendienst erhob sich Abraham in seinem 50. J., nachdem er vorher schon gegen den babylonischen Thurmbau aufgetreten war.[18]) Zurückgekehrt in das Elternhaus bat er seinen Vater, ihm Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu zeigen. Terach führte ihn in das innerste Gemach, zeigte ihm zwölf große Götzen mit mehreren kleinen, vor denen er sich verbeugte. Abraham ersuchte darauf seine Mutter, für die Götzen ein Mahl zu bereiten. Diese erfüllte seinen Wunsch, und er setzte dasselbe ihnen vor. Aber sie rührten

[1]) Pirke de R. Eliesar Cap. 26. Buch Hajaschar. Siehe: Cutha. [2]) Baba bathra 91a. [3]) Daselbst Midr. rabba 1 M. Absch. 55. [4]) Nach Jes. 46. 1. Pirke de Eliesar Cap. 26. [5]) Rosch haschana 10. 3. S. Nisan. [6]) S. Tischri. [7]) 1 K. 8. 2. [8]) Das. 6. 1. 37. [9]) Pirke de R. Eliesar Cap. 26. [10]) Midr. r. und Tanchuma zu נח. [11]) Midr. r. 1 M. Absch. 52. Tanchuma zu Vajescheb am Ende. [12]) Das. und Aboth de R. Nathan C. 33. [13]) Midr. r. 1 Mos. Absch. 64. Das. Hohld. S. 31 Tanch. zu נח und בחר, Nedarim 32. Aboda sara 9. [14]) Pirke de R. Eliesar C. 26. Ewald II. 4. [15]) Nach Beth hamidr. II. 118. gelangte Abraham zu 3 Jahren zur Erkenntniß Gottes; ebenso nach R. Lakisch in Midr. r. Absch. 30. 64. 95, aber seine volle Reife war erst im 48. Jahre. [16]) S. Nimrod und B. Hajaschar. [17]) Beth hamidr. I. 25, II. 119. [18]) Jalkut II. § 703; seder olam 1; vergl. Aboda sara 190, Midr. r. Absch. 61.

sich nicht. Er ließ bessere Speisen bringen, es war vergeblich. Da erfüllte ihn der Gotteseifer, und er verkündete ihre Nichtigkeit. Nachher nahm er Feuer, zündete sie Alle bis auf den Größten an, dem er den Feuerbrand in die Hand steckte.[1]) Terach kam nach Hause und war über diese Zerstörung entrüstet. Mein Sohn! rief er, wer hat die Götter vernichtet? Du siehst noch das Vernichtungswerkzeug in dessen Händen. Thor! haben sie denn Leben? Da sind es auch keine Götter! rief er triumphirend, griff nach dem Letzten und zerschlug ihn. Terach zeigte den Vorfall Nimrod an und Abraham wurde vor Gericht gestellt. Hier wiederholte er furchtlos die Nichtigkeit des Götzendienstes und forderte zur Verehrung des wahren Gottes auf, worauf über ihn der Tod in dem Kalkofen verhängt wurde.[2]) Eine andere Schilderung seiner Verkündigungen wird in Folgendem gegeben. „Wie alt bist du?" war die Frage Abrahams an Jeden, der von den Götzen seines Vaters kaufen wollte. Und wenn dieser sein Alter angab, rief er lächelnd aus: „aber wird ein Mann so alt, das Schnitzwerk von gestern verehren?" Der Käufer schämte sich und warf das Schnitzwerk von sich.[3]) Eine Frau brachte eine Schüssel mit Mehl als Spende dem Götzen. Abraham setzte dieselbe ihnen vor und griff nach einem Stabe und zerschlug die Götzen, worauf er dann den Stab in die Hand des Größten drückte. Dem darüber später bestürzten Vater erzählte er, wie eine Frau Mehl zum Opfer brachte, und als er es ihnen vorgesetzt hatte, ein Lärm unter den Göttern entstand, daß der Größte nach dem Stabe griff und die andern zerschlug. Du spottest, rief dieser seinem Sohne zu, denn sie haben keine Lebenskraft. Vater! rief Abraham, höre doch auf deine eigenen Worte! Aber dieser überlieferte ihn zur Bestrafung an Nimrod. Hier entspann sich folgendes Gespräch. N. Vor dem Gott deines Vaters beugst du dich nicht, so bete das Feuer, meinen Gott, an. A. Das Feuer! nicht das Wasser, welches das Feuer vernichtet? N. So bete das Wasser an. A. Aber das Wasser? nicht lieber die Wolken, die das Wasser tragen? N. So bete die Wolken an. A. Doch lieber den Wind, der die Wolken zerstreut? N. So bete den Wind an. A. Den Wind und nicht den Menschen, der vor Sturm sich zu schützen versteht? N. So bete den Menschen an. A. Den Menschen, der da stirbt, und nicht lieber den Unsterblichen, Gott des Himmels und der Erde? Das sind nichtige Reden, ich werfe dich ins Feuer, zu meinem Gotte, und so mag dich dein Gott aus seinen Händen retten.[4]) So wurde Abraham ins Gefängniß geworfen,[5]) wo er zehn Tage,[6]) nach Andern ein Jahr,[7]) wieder nach Andern zehn Jahre[8]) gefangen blieb. Nach Letztern soll er drei Jahre in Cutha[9]) und sieben Jahre in Cardu[10]) gesessen haben. In der Schilderung seiner ferneren Geschicke sehen wir viel Aehnliches mit der Geschichte Daniels. Das Gericht verdammte Abraham wegen Schmähung der Götzen zum Feuertode. Die Heizung des Ofens ist so stark, daß die Männer, die Abraham in den Ofen warfen, an dem Rande schon verbrannt wurden.[11]) Wie dort, so wird auch hier von dem mächtigen Eindrucke dieses Ereignisses auf die Anwesenden gesprochen,[12]) die von Nahe und Ferne herbeigeeilt waren,[13]) so daß auch Nimrod überwältigt, Gott pries und Abr. reich beschenkt entließ.[14]) Zur Begründung desselben werden einige Andeutungen in der Bibel aufgesucht. Die Worte Jes. 19. 22. „der Abraham erlöste," setzen eine Gefangenhaltung Abrahams voraus; ebenso soll der Ortsname: Urkasdim[15]) in seiner Zusammensetzung von אור, „Feuer" und כשדים, „der Chaldäer" von der Verbrennung Abrahams herrühren.[16]) So wird ausdrücklich der Name Amraphel, des Königs von Sinear, identisch mit „Nimrod" gehalten und nach seiner Zusammen-

---

[1]) Daselbst anders in Beth hamidr. I. 31—33. [2]) Das. [3]) Midr. rabba 1 M., Ende Lechlecha, Tana de be Elia II. 25. [4]) Midr. r. 1 M. Absch. 38. [5]) Buch Hajaschar zur Stelle. [6]) Maaße Abraham bei Elia hakohen. [7]) Baba bathra und Pirke de R. Eliesar Cap. 26. [8]) S. weiter. [9]) S. d. A. [10]) S. Kardu. [11]) Buch Hajaschar. [12]) Tana de be Eliahu. [13]) Buch Hajaschar. [14]) Maaße Abraham. [15]) Jalkut I. § 78. Pseudo-Jonathan zu 1 M. 14. 14. [16]) Analog dem בקעת דורא Daniel 31. von די אורא. Ort des Feuerkultus. — S. Onkelos zu 1 M. 15. 7. [17]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. 42. 43. 63; Das. 2 M. Absch. 23. 44.

setzung von: אמר־פיל, „er sprach: wirf!“ auf die Verurtheilung Abrahams zum Feuertode gedeutet.[1]) Auch der Zuruf an Abraham: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Urkasdim geführt!“ wird als gleichlautend mit dem: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt!“ gehalten und an eine überstandene Gefahr erinnern soll.[2]) Doch kommt diese Wunderfeuerrettung Abrahams in den ältern Midraschim nicht vor und noch den Lehrern des 13. Jahrhunderts scheint dieselbe neu gewesen,[3]) so daß Nachmanides[4]) nur die Rettung aus einer Gefahr, ohne dieselbe gerade von einem Feuertode halten zu müssen, angiebt. B. Seine Berufung. Derselben lassen sie seine wunderbare Rettung aus der Gefahr,[5]) so wie die Auswanderung seiner Familie von Urchaldäa aus Furcht vor ferneren Verfolgungen[6]) oder in Folge des Todes Harans[7]) vorausgehen, die Abr. Geist zu vollem Bewußtsein brachten. Terachs Verbleiben in Haran, dem Lande seiner Uebersiedelung, weil es fruchtbar und geräumig gewesen,[8]) diese Sicherung des eigenen Wohles allein, konnte nicht das Ziel Abrahams nach der ihm gewordenen Rettung sein. „Deine Rettung, aber in ihr die aller Menschen; dein Glück und Segen, aber mit ihm das Glück und der Segen aller Völker!“ wird als die Stimme bezeichnet, die ihn jetzt anredete, die Stufe, auf der er stand. Von diesen Gesichtspunkte aus erfolgt die Erklärung der Berufung Abrahams im Einzelnen. „Höre, o Tochter und siehe, neige dein Ohr, vergiß deines Volkes und deines Vaterhauses“,[9]) diese Worte bezeichnen den Liebesruf Gottes an Abraham. „Wie ein Pilger, der einen Palast in Flammen aufgehen sieht, erschrocken ausruft: o daß kein Herr da ist! Aber plötzlich durch die Erscheinung desselben eines Andern überführt wird, so, heißt es,[10]) war die Offenbarung Gottes an Abraham, als er den Verfall der Welt schmerzhaft empfunden: „ich bin der Herr der Welt, ziehe hinweg, d. h. tritt deine Sendung an!“ „Der Geruch deines Oels ist köstlich, ausgeschüttetes Oel ist dein Name“,[11]) dieser Vers drückt ihm das Verständniß des ersten Rufes: „ziehe hinweg“, aus. Wie feiner Balsam, wohlverpackt durch den Transport an Güte zunimmt, so sollte Abraham von einem Orte zum andern pilgern und sein Name sich vergrößern.[12]) Die Reise, heißt es ferner, verringert drei Gegenstände, das Geld, den Namen und die Kinderzeugung, doch bei Abraham trat das Entgegengesetzte ein: er nahm an Geld zu, wuchs an Namen und erhielt Nachkommen.[13]) In diesem Sinne fällt auch die Erklärung der andern Aussprüche aus. „Ich werde dich zu einem großen Volke machen“, das deutet auf das einstige Bekenntniß: „Gott Abrahams“; „und ich werde dich segnen“, auf: „Gott Isaaks“; und ich werde deinen Namen groß machen“, auf: „Gott Jakobs“; „du sollst ein Segen sein“, auf den Schluß: „Gott Abrahams“.[14]) Ferner: „Du sollst ein Segen sein“ d. h. ein Behälter des Segens. Wie der Wasserbehälter die Unreinen reinigt, so sollte Abr. die Unreinen reinigen und die Entfernten Gott zuführen.[15]) So wurde Abraham in seiner Berufung zum Segen Anderer die Begründung seines eigenen Wohles mit angegeben, so daß die Verheißung: „und ich werde dich zu einem großen Volke machen“ in Israel vor Sinai zum Empfange des Gesetzes erfüllt gehalten wird, wo der Aufbau seines Hauses sich vollendet hatte.[16]) Andererseits soll die Bewahrheitung des Ausspruchs: „und es werden sich mit dir alle Familien der Erde segnen“ durch die Anerkennung des Messias von Seiten der Völker erfolgen.[17]) C. Seine Reisen, Geschicke und Thätigkeit. In der Besprechung derselben werden: die Erwählung Kanaans, das Verlassen seines Vaters, seine Ankunft und Thätigkeit in Kanaan, seine Weiterreise nebst den spätern Ereignissen bis auf die Aufforderung zur Bundesschließung mit Gott beleuchtet. Die Bestimmung des Landes Kanaan zur Stätte seiner Thätigkeit war in Folge der Kultur seiner

---

[1]) Erubin 53a. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 39. [3]) Siehe Baer — Leben Abrahams. [4]) Zu 1 M. 11. 28. [5]) Buch Hajaschar. [6]) Daselbst. [7]) Joseph. Antt. [8]) Aboda sara 9a. [9]) Ps. 45. 11. [10]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. [11]) Hohld. 1. 3. [12]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. [13]) Das. und 4 M. Absch. 66. [14]) Das. [15]) Das. [16]) Tanchuma und Midr. r. das. [17]) Jalkut zu Samuel 2. 162; Joma 18; Midr. r. 2 M. Absch. 2.

Bewohner, die fleißig dem Ackerbau oblagen, während die Leute in Charan dem Müssiggange fröhnten.[1]) Das Verlassen seines Vaters, der im 75. Jahre Abrahams noch am Leben sein mußte,[2]) geschah durch die Entbindung von der Pflicht der Elternverehrung, die seiner Berufung und Sendung weichen mußte.[3]) Der Bericht über die Personen, die Abraham mitgenommen, fügt hinzu: „die Personen, die sie in Haran gemacht",[4]) was auf deren Neuschöpfung durch die Bekehrung zum Gottesglauben gedeutet wird.[5]) Die genommene Richtung seiner Reisen in Kanaan war vorbedeutend für Israel in der Zukunft. Erst reiste er nach Sichem, in die Ebene an den Bergen Gerisim und Ebal, wo später Israel auf das Gesetz vereidigt wurde.[6]) Von da zog er gegen Süden zur Stätte des künftigen Gottestempels.[7]) Drei Altäre errichtete er als Dank für die Ankunft in Palästina, die Verheißung des Nachkommens und des Landes.[8]) Daß er im Lande für die Verbreitung des wahren Gottesglaubens thätig gewesen und viele Bekehrungen vorgenommen, finden sie in dem Ausdrucke: „Und er rief im Namen des Ewigen" als Bezeichnung des Zurufes an die Menschen zum Glauben und Dienste Gottes.[9]) Das Eintreffen der Hungersnoth, die ihn zur Reise nach Aegypten zwang, wie dessen spätere Geschicke mit Sarah, seiner Frau, und Lot, seinem Brudersohne, werden als Prüfungen geschildert, die ihn in seinem Gottesvertrauen, in dem Glauben an die Leitung des Menschen durch Gott, stärkten und seinem Berufe eine höhere Stufe anwiesen: nicht blos durch das Wort, sondern auch durch Thaten für die Verbreitung des Gottesglaubens zu wirken. Die Hungersnoth in Kanaan wird mit Bezug auf die bestandene Verfolgung unter Nimrod und das Verlassen seines Vaters als die dritte Prüfung von den zehn dargestellt, zu deren Würdigung man auf den Psalmruf hinweist: „Das Auge des Ewigen ist auf seine Verehrer, die auf seine Güte hoffen, um sie vom Tode zu retten und sie in Hungersnoth zu erhalten".[10]) Sein geduldiges Vertrauen auf Gott auch in dieser Lage erscheint ihnen so bedeutsam, daß sie Abraham als Beweis des Ausspruches: „Heil dem Manne, den du, Gott, zurechtweisest und von deiner Lehre ihn lehrst",[11]) aufstellen.[12]) Gott verhieß Abr. Segen, und doch murrte er nicht, als er in Folge der Hungersnoth Kanaan verlassen mußte.[13]) Andererseits wird als Frucht der Reise die Verkündigung der Gottesidee in Aegypten erwähnt. Pharao, heißt es, ließ Abraham mit den Gelehrten Aegyptens zusammenkommen, denen er die Nichtigkeit ihrer Lehrsätze nachwies, Mittheilungen über Astronomie und Astrologie machte nebst Belehrungen über Gott und die Schöpfung.[14]) Ueberhaupt wird die ganze Reise nach Ägypten, die Wegnahme Saras, die darauf eingetretenen Plagen, so wie endlich seine ehrenvolle Entlassung mit reichen Geschenken als eine Vorbedeutung der spätern Geschicke Israels in Aegypten betrachtet.[15]) Die nach der Rückkehr in Kanaan erfolgte Trennung von Lot wird in Folge der bei Abraham zum Durchbruch gekommenen Religiösität gehalten. Das Weiden der Heerden auf nicht erlaubten Aeckern soll Anlaß zum Streite gewesen sein.[16]) Die Erwählung der sündhaften Gegend Sodoms von Lot, wie entgegengesetzt die des südlichen Palästinas, der Stätte des früher errichteten Altars, von Abraham, dient als Beweis hierzu.[17]) Ausführlicher ist die Besprechung seiner auf die Nachricht von der Gefangenschaft Lots und der Plünderung Sodoms geleisteten Hülfe als Beweis der Zunahme seiner Vollendung in Gott „Er bleibt furchtlos bei der bösen Nachricht, fest ist sein Herz, er vertraut dem Ewigen",[18]) mit diesem Psalmrufe bezeichnen sie die Gemüthsbeschaffenheit Abrahams, als er den Bedrängten zur Hülfe eilte.[19]) Die ganze Handlung wird

---

[1]) Daselbst 1 M. Absch. 39. und Jalkut das. Eine Bestätigung desselben findet sich in Ammianus Marcellinus XVIII. 7. 5. [2]) Denn Terach war 70 Jahre bei der Geburt Abrahams und starb erst zu 205 Jahren. [3]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. [4]) 1 M. 12. [5]) Das. und Jalkut; Sanhedrin 99a. [6]) Das. vergl. 5 M. 27. 11. [7]) Das. nach Ezechiel 21. 4. 40. 2, wo נגב das Heiligthum bezeichnet. [8]) Das. [9]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. am Ende. [10]) Ps. 33. 18 [11]) Ps. 94. 10. [12]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. [13]) Das. [14]) Midr. r. 1 M. Absch. 45; B. Hajaschar P. de R. E.; Josippon I. IV. Cap. 38. [15]) Midr. r. 1 M. Absch. 41. 40. [16]) Das. Absch. 42. [17]) Das. [18]) Ps. 112. 7. 8. [19]) Midr. rabba 1 M. Absch. 43.

als eine durch Gottvertrauen gehobene That geschildert, die begeisternd die Seinigen zur Tapferkeit entflammte. „Er bewaffnete die Geübten", d. h. er flößte ihnen Gottesvertrauen ein".[1]) Als Anerkennung wurde er nach Besiegung der Feinde zum Fürsten ausgerufen, womit man das Entgegenkommen Malkizedeks und die übliche Anrede an Abraham „ein göttlicher Fürst bist du unter uns"[2]) in Verbindung bringt.[3]) Die edle Uneigennützigkeit Abrh. durch die Zurückweisung jeder Belohnung wurde als Bild zur Nachahmung für Israel in den Geboten von den Tephilin[4]) und Schaufäden,[5]) als Erinnerungssymbole eines im Dienste Gottes zu führenden Wandels aufgestellt. D. Die Kinderverheißung und die Bundesschließung. Dieselben werden auch hier als zweiter Schritt zur Begründung eines engern Kreises für die Gottesidee, um dieselbe zur Verbreitung den Völkern vor Augen zu führen, erklärt: „Der Zuruf: „Fürchte dich nicht Abraham, ich bin dir ein Schild!" sollte ihn wegen des im Kampfe vergossenen Blutes beruhigen, auch ihn der Sorge entheben, vielleicht den Zorn anderer Völker gereizt zu haben.[6]) Die Worte: „Wozu giebst du mir?" erklären sie, als wenn die Frage: „was willst du?" vorausgegangen wäre. Abraham soll um Nachkommen gebetet haben.[7]) Der Hinweis auf die Sterne mit dem Bemerken: „ob du sie zählen kannst" sollte ihn belehren, daß der Mensch nur unter Gott, dem Herrn der Naturgesetze, der auch gegen dieselben zu vollziehen vermag, stehe.[8]) Dieser eigentlichen Einleitung folgt die Erklärung der Bundesschließung selbst. Der Zuruf: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Urkasdim geführt!" war, um ihn an die Rettung aus den Verfolgungen durch Nimrod, sowie an die dadurch ihm gewordene Bestimmung zu erinnern.[9]) Die Wahl des Kalbes, des Widders, der Ziege, der Turteltaube und der jungen Taube als Symbole des Bundes war zur Bezeichnung der Völker und Reiche, unter deren Herrschaft Israel unterjocht leben wird,[10]) auch der verschiedenen Opfergattungen zur Versöhnung und Erhaltung Israels.[11]) Das Zerschneiden derselben, so daß ein Stück dem andern gegenüber lag, bezeichnete seinen Beruf: die Vernichtung des Heidenthums und das dadurch erzielte Bestehen der Welt.[12]) Das Nichtzerschneiden des Geflügels deutete das Bestehen Israels in den Zeiten der Verfolgung, wenn es ganz bleibt und nicht in Parteien sich spalten werde[13]); das Herabkommen der Raubvögel und Verscheuchen derselben durch Abraham enthielten die Andeutungen für seinen spätern Nachkommen, daß er in Verfolgungszeiten nur durch das Festbleiben im Gottesglauben gerettet werde könne.[14]) Der Untergang der Sonne, der Nebel, der rauchende Ofen und die Feuerflamme, diese vier Erscheinungen bei der Bundesschließung waren die Symbole anderer vier: der Hölle, des Exils, der Gesetzgebung auf Sinai und des Heiligthums zu Jerusalem mit der Mahnung: die Erhaltung der letzten zwei rettet von den ersten zwei.[15]) E. Das Bündniß der Beschneidung. Dasselbe wird als die Einzeichnung der Glieder der zu bildenden Gottesgemeinschaft gehalten. Indem wir die ausführliche Besprechung dieses Actes auf den Artikel „Beschneidung" verweisen, heben wir von demselben die Erklärung der Namensveränderung Abrahams und Saras hervor. Den Namen Abram, אברם, geben sie bald von רום, „hoch sein", als hoher Vater, bald als Zusammensetzung von אב־ארם, „Vater Arams", an,[16]) während „Abraham" der biblischen Angabe analog von אב המון, „Vater einer Völkermenge", erklärt wird.[17]) Die Deutung desselben nach seinen einzelnen Buchstaben im Hebräischen

[1]) Daselbst. [2]) 1 M. 23. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 43. [4]) Das. und Absch. 44; s. d. A. [5]) 1 M. 15. 1; s. d. A. [6]) Midr. r. das [7]) Das. Absch. 44. [8]) Das. [9]) Das. [10]) Das. und zwar deutet das Kalb auf Babylon (Jerem. 50. 11.) und seine dreifache Gestalt (der Midrasch erkläte משלשת dreifach, daß drei von jeder Gattung befohlen wurden, auf Nebucadnezar, Evilmerodach und Belsazzar; die drei Ziegen auf Medopersien unter Cyrus, Darius und Ahasveros; die drei Widder auf Syrogriechenland, das nach drei Weltgegenden sich ausdehnte. Pirke de R. E. bezieht das Kalb auf Edom-Rom; die Ziege auf Syrogriechenland; den Widder auf Medopersien. Vergl. das Machsor zum zweiten Neujahrsmorgen. [11]) Das. [12]) Pirke de R. E. [13]) Raschi und Kimchi. [14]) Midr. rabba Absch. 44. und Pseudojonathan. [15]) Das. [16]) Berachoth 13a; Tosephta das. Cap. 1. [17]) Midr. r. zur Stelle.

geben die Worte: Vater, Auserwählter, Liebling, König, Frommer und Getreuer.[1]) Dagegen versteht man den Namen „Sarai" ganz im biblischen Sinne, als „meine Gebieterin", zum Unterschiede von dem spätern „Sarah", Herrin, als die Herrschaft habend über Alle.[2]) Diese Namensdeutung hängt mit der Auffassung der Beschneidung als Eintritt in die nunmehr für die Zukunft aus seinem Hause errichtete Gottesgemeinde zusammen. Ueber den weitern Verlauf seiner Geschichte bitten wir in den Artikeln: Engelerscheinung, Gastfreundschaft, Ismael, Isaak, Eliefer, Opferung Isaaks, Sara, Rebekka, Ketura, Hagar, Abimelech, Gottesbund mit den Stammvätern, Malkizedek, Kedorleomer, Nimrod nachzulesen. Wir haben hier noch die Besprechung seiner zweiten Verheirathung, der Wegschickung der in dieser Ehe gezeugten Söhne, auch seines Todes, so wie seiner Lehren zu geben. Seine zweite Verheirathung geschah nach der besorgten Vermählung Isaaks, eine Lehre, daß der Mensch nach dem Tode seiner Frau die Verheirathung seiner Kinder der eigenen Wiedervermählung vorausgehen lassen soll.[3]) Die Frau selbst, die in der Bibel „Ketura" heißt, soll Hagar gewesen sein, die ihm noch immer treu geblieben war.[4]) Ihr Name: Ketura, Gebundene, bezieht sich auf ihre Tugend, wie sie sich noch immer als an Abraham gebunden betrachtete,[5]) oder weil sie von gottgefälligen Handlungen umwunden war,[6]) auch in Folge ihres Aufenthaltes in Arabien, dem Lande der Räucherspecereien.[7]) Andere halten sie für eine Kanaaniterin,[8]) oder als eine Enkelin Japhets.[9]) Ihre sechs Söhne werden von vorzüglicher Stärke geschildert.[10]) Im Ganzen wird diese Wiederverehelichung Abrahams als Beweis seiner Verjüngung und wiedergewonnenen Frische nach seinem Eintritte in den Gottesbund betrachtet, nach der Verheißung: „Gepflanzt im Hause des Ewigen, in den Höfen unseres Gottes blühen sie. Noch sind sie im Greisenalter lebenskräftig, frisch und saftvoll bleiben sie".[11]) Die an die Söhne Keturas ertheilten Geschenke sollen werthvolle Habseligkeiten gewesen sein.[12]) Ihre Wegschickung nach dem Osten geschah, um jeder feindlichen Berührung mit Isaak vorzubeugen.[13]) Von diesen soll ein Sohn Epher (1 M. 25. 4.) Lybien erobert haben, wo dessen Nachkomme sich ausbreitete und diesem Welttheile den Namen „Afrika" nach seinem Ahn „Epher" gegeben hat.[14]) Der Doppelttheil Isaaks war in Folge seiner Erstgeburt von der rechtmäßigen Frau,[15]) wozu auch sein Anrecht an dem Erdbegräbniß gehörte.[16]) Auch den Segen soll er ihm ertheilt haben, was jedoch in Betracht seiner andern Söhne bestritten wird, so daß Abraham die Segensertheilung Gott überließ, die auch nach seinem Tode erfolgt war.[17]) In seinen letzten Lebensjahren hat er noch die Geburt Esaus und Jakobs erlebt, die er bis zum 15. Jahre um sich sah. Sein Tod wird der der Gnade, oder wörtlich: „der Tod durch den göttlichen Kuß", zum Unterschiede von dem durch den Todesengel genannt.[18]) Die 175 Jahre seines Lebens werden im Verhältnisse zu den 180 Jahren Isaaks als gekürzt gehalten, damit sein Alter nicht durch die Thaten Esaus getrübt werde.[19]) Doch erkennen sie seinem Leben die Vollendung zu; Gott ließ ihn in den Friedenstagen den Vorgeschmack jenseitiger Seligkeit erkennen, so daß er die Welt seines Hinganges ahnen konnte, nach: „der Ewige kennt die Tage der Aufrichtigen, ihr Erbe ist ewig".[20]) Die Bedeutsamkeit seines Lebens zeichnen sie in den Worten, als Klageruf über seinen Tod: „Wehe dem Schiffe, das seinen Steuermann verloren! wehe dem Geschlechte, das seinen Führer eingebüßt!"[21]) F. **Die Lehren seiner Religion und ihre Würdigung.** Dieselben lassen sich nach ihren Deutungen im Nachfolgenden zusammenstellen. Die Welt kann nicht ohne Führer bestehen; es giebt ein Wesen, das sie führt und

---

[1]) Sabbat 55. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 47. [3]) Tanchuma zur Stelle. [4]) Midr. r. 1 M. Absch. 61. [5]) Daselbst. [6]) Das. [7]) Daselbst; nach dem Stamme קטר, räuchern. [8]) Buch Hajaschar. [9]) Jalkut II. § 904. [10]) Jos. Ket.; I. 15. Tanch. [11]) Ps. 92. 14. 15; vergl. Hiob 14. 8—10. [12]) Pseudojonathan zur Stelle. [13]) Midr. r. zur Stelle. [14]) Buch Hajaschar. [15]) Midr. r. 1 M. Absch. 51. [16]) Daselbst; s. Doppelhöhle. [17]) Das. nach 1 M. 25. 11. [18]) Baba bathra 17a; s. Tod. [19]) Midr. rabba 1 M. Absch. 61. 62. [20]) Ps. 36; Midr. r. zu 1 M. Absch. 61. 62. [21]) Baba bathra S. 21a.

leitet.[1]) Dasselbe ist Gott des Himmels und der Erde,[2]) der die Gesetze der Natur eingesetzt, aber noch immer deren Leiter bleibt, um sie nach seinem Ermessen zu ändern.[3]) Diese Weltleitung geschieht nach den Gesetzen der Liebe und des Erbarmens.[4]) Der Mensch steht unter der göttlichen Vorsehung allein und hat von Gestirnen und Planeten weder zu fürchten, noch zu erwarten.[5]) Wir sollen den Götzendienst verabscheuen,[6]) Gott allein jede Verehrung bringen,[7]) zur Leidenszeit ihm vertrauen,[8]) in Unglück und Noth an ihn uns wenden[9]) rc. Auch gegen den Nebenmenschen lehrt der Abrahamismus Pflichten üben. Liebe und Erbarmen werden als die Kennzeichen der Jünger Abrahams angegeben.[10]) Mildthätigkeit ist die Tochter Abrahams,[11]) die ohne Unterschied des Standes geübt werden soll.[12]) Ebenso wird die Demuth, besonders bei der Gastfreundschaft, als abrahamitische Tugend empfohlen.[13]) Uneigennützigkeit ist das Dritte hier. Abraham verzichtete auf seine Verdienste,[14]) nahm nichts von der Beute Sodoms,[15]) kaufte nach dem Tode Saras ein Erbbegräbniß ohne Anspruch auf die ihm gewordene Verheißung Kanaans zu machen.[16]) Die Würdigung dieser Lehren in ihrem Verhältnisse zur vorabrahamitischen und der spätern mosaischen Religion wird in folgenden Sätzen ausgesprochen. „Bis auf Abraham lag die Thora, Gotteslehre, verborgen und durch ihn wurde sie aufgefunden.[17]) Er verstand die göttliche Vorsehung und unterschied sich dadurch von Adam und Noa, die nicht eher Gottes Vorhaben merkten, bis die Strafe erfolgt war.[18]) So kam Abr. und empfing den Lohn aller zehn Geschlechter vor ihm.“[19]) Doch wird der Lehre Abr. die Vollendung nicht zuerkannt, um einst die Religion der Zukunft, die des Messias, zu werden.[20]) Dagegen werden die Völker in Folge der Lehre Abrah. den Messias anerkennen.[21]) Der Mosaismus ist die vollendete Gestalt der Lehre Abrahams, Isaaks und Jakobs und ist zur Religion der Zukunft bestimmt.[22]) Doch werden viele spätern Gesetze und Lehren auf ihn zurückgeführt. So meint die Halacha, daß ihre Satzungen, auch die geringsten, schon Abr. gekannt und geübt habe.[23]) Ebenso sieht die Kabbala, Geheimlehre, in Abr. ihren Begründer und Verfasser des Buches „Jezira“.[24]) Ferner sollen die Essäer die Beobachtung ihrer Satzungen über Reinhaltung auf ihn zurückgeführt haben.[25]) Aber auch außerhalb des Judenthums wird ihm gleiche Verehrung gezollt. Abr. wird zum Erfinder der Sterndeutekunst gemacht,[26]) die er zu den Phöniziern gebracht habe.[27]) In dem Brahma der Indier will man eine Verdrehung des Namens „Abraham“ erkennen. Die Aegypter sollen von ihm die Kalenderberechnung gelernt haben.[28]) Die Magier schrieben ihm die Abfassung der Zendbücher zu,[29]) die Kirchenväter sprechen von apokryphischen Büchern Abrahams,[30]) die auch der Koran nennt.[31]) Der römische Kaiser Severus errichtete zu Ehren Abrahams einen Altar[32]) und die Muhamedaner verehren ihn als den Stifter der Kaiba, des Bethhauses zu Mekka.[33]) G. Würdigung seines Lebens und seiner Werke. Ihre Aussprüche darüber waren. Fünf Gegenstände schuf Gott, die fortwährend seinen Namen verkünden; Abrah. ist ein von denselben.[34]) Er brachte die Gottheit dem Menschen näher,[35]) machte die Sünde Adams gut[36]) und erfüllte so den Zweck der Erschaffung des

---

[1]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. הציץ עליו בעל חבירה. [2]) Sote 4; Jalkut 2. 543. 5 M. [3]) Sabbat 166; Berachoth 7; ארון. [4]) Midr. r. 1 M. Absch. 39. 49. [5]) Pesachim 118; Sabbat 166. [6]) Midr. r. 1 M. Absch. 38. [7]) Nedarim 32. [8]) Midr. r. 1 M. Absch. 53. [9]) Joma 28. [10]) Beza 32. [11]) Chagiga 3. [12]) Midr. r. 3 M. Absch. 36. אין מדקדקין בכבות מפני בריתו של א"א. [13]) Kidduschin 32. [14]) Baba bathra 15. [15]) Cholin 88. [16]) Siehe Sara. [17]) Tanchuma zu Lechlecha. [18]) Midr. r. 1 M. Absch. 48. [19]) Aboth 5, s. Genealogen. [20]) Pesachim 86. vergl. Jalkut Samuel § 162. [21]) Midr. r. zum Hohld. [22]) Joma 58 und Midr. r. 2 M. Absch. 2; עתיד ישראל לילך אצל אברהם וא"ל למדנו תורה והוא א"ל לכו למשה שלמד מפי הגבורה. [23]) Aboda sara 14b; Midr. r. 1 M. Absch. 64. [24]) Kusari IV. 24. [25]) Baba mezia 87a. אבל הולין בטהרה. [26]) Euseb. praepar. ev. IX. 17. [27]) Nach Artapanes bei Euseb. a. a. O. [28]) Syncellus Chronograph. ed. Bon I. 591. [29]) Herbelot Bibl. or. s. v. [30]) Epiph. und Athanasius. [31]) Sura LXXXVII. 19. [32]) Nach Aelius Lampridius. [33]) Koran. [34]) Aboth Absch. 6. Dieselben sind: Himmel und Erde, die Gotteslehre, Israel u. das Heiligthum in Jerusalem als das zu den Völkern strahlende Gotteslicht. [35]) Midr. r. 1 M. Absch. 19. ירדה השכינה עד הרקיע ו׳. [36]) Das. Absch. 15.

Menschen.[1]) Er war der Größte und Barmherzigste unter den Stammvätern,[2]) der erste und vorzüglichste Gottesbekenner,[3]) der die Menschen im Glauben geeint,[4]) ein Diener,[5]) Freund[6]) und Liebling Gottes.[7]) Sein Wandel war der Beweis der Wahrhaftigkeit seiner Lehren. In seinem Herzen, heißt es bildlich, trug er jene große Astrologie, welche die Menschen über ihre Zukunft belehrte, und an seinem Halse hing der kostbare Stein, der die Kranken gesund machte.[8]) Er selbst war das Bild der Gottesfurcht,[9]) der Aufrichtigkeit und der Gerechtigkeit,[10]) eines würdevollen Alters, der Gastfreundschaft[11]) ꝛc. Er übte Demuth,[12]) zeigte Uneigennützigkeit,[13]) gab Zehnten,[14]) erwies Liebe und Erbarmen gegen Mitmenschen.[15]) Er unternahm Reisen,[16]) eilte den Bedrängten zur Hülfe,[17]) zog in den Kampf für dieselben[18]) und trat als Lehrer der Völker auf.[19]) Er pflanzte einen Hain in Berseba und lehrte daselbst im Namen des Ewigen, des Gottes der Ewigkeit (1 M. 21. 33.), auf welche Weise? Er lud Gäste ein, bereitete ein reichliches Mahl, und als sie damit zu Ende waren und ihm danken wollten, rief er ihnen zu: „Mir wollet ihr danken? stattet Dank ab dem, der uns Alle speist! Derselbe herrscht im Himmel und auf der Erde, tödtet, belebt, heilt und verwundet; er bildet das Kind im Mutterleib und bringt es zur Welt, läßt die Pflanzen wachsen und wieder dahin dorren ꝛc.".[20]) Darum offenbart sich ihnen in dem Leben Abrahams das schöne Vorbild, wie der Mensch von Stufe zu Stufe sich erheben solle, bis er den Berg des Herrn erstiegen[21]); wie Gott das Niedrige erhebt, das Gebeugte aufrichtet,[22]) den Gerechten nicht dem ewigen Verderben preisgiebt.[23]) Abraham, so heißt es, war der Erste, der das Gebet[24]) am frühen Morgen und die Würde des Alters schuf[25]); Gott als den Herrn der Welt erklärte[26]); seine böse Neigungen umzuschaffen verstand.[27]) „Abrh. war alt und betagt" (1 M. 24. 1.), das ist die Schöpfung beider Welten, des Alters und der Tage; denn es giebt ein Alter ohne vollzählige Tage, Tage ohne die Würde des Alters; doch Abraham hatte beides, Alter und Tage".[28]) Abraham, heißt es ferner, gehört zu den Dreien, die von ihren bösen Neigungen nicht beherrscht wurden,[29]) denen Gott schon auf der Erde die Annehmlichkeit der zukünftigen Welt zuströmen ließ,[30]) zu den Sechsen, die nicht der Macht des Todesengels anheimfielen,[31]) zu den Sieben, über die der Wurm nicht geherrscht, d. h. welche die Unsterblichkeit erreicht haben.[32]) Im Ganzen wird das große Leben Abrah. durch die drei ersten Verse des ersten Psalmes characterisirt. „Heil dem Manne, der nicht im Rathe der Frevler ging", d. h. wie er nichts von seinem götzendienerischen Zeitalter ablernte; „auf dem Wege der Sünder nicht stand", d. i. seine Trennung von Lot; „und wo Spötter sitzen nicht saß", daß er nicht Sodom zum Aufenthalt gewählt; „nur nach der Gotteslehre ist sein Verlangen und in seiner Thora forschte er Tag und Nacht", dasselbe deutet auf seine Lehren von Gott und Welt. „Und er wird sein wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen", das auf seine Thätigkeit in Kanaan; „der seine Frucht zur Zeit giebt", darunter wird Ismael, sein Sohn verstanden; „und sein Blatt welkt nicht", dies durch die Übertragung seines Berufes auf Israel ꝛc.[33]) Auch zu den Männern, denen wir die Psalmen zu verdanken haben, wird Abraham gezählt und zwar ist es der Psalm 89, der seinen Stempel

---

[1]) Daselbst Absch. 13. [2]) Das. Absch. 48; 2 M. Absch. 1. [3]) Das. [4]) 4 M. Absch. 2 und 10. Nach Jes. 51. 3. Das. Absch. 39. [5]) Ps 105. 6. [6]) Jes. 41. 8; 2 Chr. 20 7. [7]) Menachoth 53a. [8]) Midr. r. 1 M. Cp. 49; Jalkut I. § 943; Tanch. zu Lechla S. 14; שאיהר כל באי עולם. [9]) Midr. r. Cp. 39; 4 M. Cp. 11; 1 M. Cp. 12. 42. 48. [10]) Baba bathra 16. [11]) Tanch. 12. zu אברהם התחיל בזקנה בפונדק ובלנטה. [12]) Taanith 21. [13]) Tanch. zu לך לך. [14]) Midr. r. 1 M. Absch. 11. [15]) Ibid 1 M. Absch. 48 u. 53. [16]) Ibid 1 M. Absch. 39 u. Tanch. zu לך לך. [17]) Ibid 1 M. Absch. 24. [18]) Ibid. [19]) Baba bathra 91 u. Sabbat 105. [20]) Tanch. zu לך לך, Jalkut und Midr. r. das. [21]) Midr. r. 1 M. Absch. 59. מי יעלה בהר ה׳ זו אברהם. [22]) Ibid 1 M. Absch. 39 u. Baba kama 97. [23]) Ibid 1 M. Absch. 53. אני הגבהתי עץ שפל זו אברהם. [24]) Baba mezia 87. [25]) Tanch. zu לך לך und Midr. r. das. [26]) Ibid. [27]) Berachoth 7; seit der Schöpfung der Welt war Keiner, der Gott als den Herrn erkannte, bis Abraham kam und ihn also nannte. [28]) Midr. r. 1 M. Absch. 59. [29]) Ibid. [30]) Jalkut I. § 106. Diese drei sind: Abraham, Isaak u. Jakob. [31]) Ibid. Diese sind: Abraham, Isaak und Jakob u.a.m. [32]) Ibid. [33]) Jalk. I. § 109. Zu diesen gehören: Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aaron, Mirjam u. Benjamin.

trägt.[1]) Nach diesem Bilde wollen sie auch seine Jünger, die Träger und Verkünder seiner Lehren, gekennzeichnet haben. Offenheit in Lehre und Leben,[2]) Liebe und Erbarmen,[3]) ein gutes Auge, bescheidenes Gemüth und eine genügsame Seele sind die Zeichen der Jünger Abrahams.[4]) Nur so wird ihrem Wirken der einstige Sieg über die Welt verheißen,[5]) wacht Abr. Geist über sie,[6]) der sie vor Verirrungen schützt und vom Untergang befreit.[7]) So ist Abrahams Geschichte ein Vorbild der Geschichte Israels. „Wie Abr., heißt es, einen göttlichen Beruf erhielt, so Israel[8]); wie er die Weisung hierzu hörte: „Ziehe von deinem Lande",[9]) so Israel[10]); wie an Abr. die Verheißung des Segens erging,[11]) so an Israel[12]); wie Abr. durch Hungersnoth nach Aegypten ziehen mußte, so Jakobs Söhne[13]); u. s. w."[14]) Auch für die Lehren der israelitischen Religion finden sie Anknüpfungspunkte in dem Leben Abrahams. Seine Uneigennützigkeit und Dienstfertigkeit zur Befreiung der Gefangenen Sodoms: „Fern sei es, das ich etwas nehme, weder einen Faden, noch ein Schuhband",[15]) dieser Dienst aus reiner Liebe, wird als Grund der Gebote angegeben: der Opferdarbringung, des Tragens der Farbe des Himmelblau's an den Ecken der Gewänder[16]) 2c. Ferner finden sie den Geist des Gebotes: „sich durch die Asche der verbrannten rothen Kuh zu reinigen", in der Demuth Abrahams vor Gott: „Verzeihe, ich bin nur Staub und Asche!"[17]) Aber auch die geoffenbarte Liebe Gottes an Israel wird als in Folge der Verdienste dieses Uhrahns angesehen 2c. Nur Abr., heißt es, verdankt Israel sein Bestehen,[18]) in ihm sieht es den Quell seines Segens.[19]) So geht die Verheißung an Abraham auf Isaak über.[20]) Der Gott Abr. ist bei Jakob[21]) und dies macht, daß derselbe vor der Habsucht Labans seinen Erwerb sichert.[22]) Der göttliche Ruf zur Erlösung Israels an Moses war mit der Ankündigung des Gottes Abr.[23]) So erinnert noch Josua die Israeliten an die Erwählung Abr.[24]) In dem Gebete um Regen fleht Elias, daß Gott der Verdienste Abrahams gedenke.[25]) In Erwägung des Bundes mit Abr. erbarmte sich Gott Israels bei dem Eindringen der syrischen Schaaren unter Jehoachas.[26]) Selbst in den Tagen der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem fand Israel nur im Hinblick auf diesen Uhrahn Trost und Hoffnung. „Wohlan! einen grünenden Oelbaum, schön an Frucht und Gestalt, nannte dich der Ewige"[27]); wie dieser erst spät grünt und Früchte trägt, wird auch Israel noch in ferner Zeit grünen!"[28]) Auch den mit dem Tode Abgehenden denken sie sich Abrh. schützend umgeben, der ihn nicht in die Hölle sinken läßt, so er seine Abstammung von ihm nicht verleugnet.[29]) Ebenso wird dessen Wohl auf der Erde an die Erfüllung der Lehren Abr. geknüpft. „Zwei Begleiter hinterließ Abraham seinen Nachkommen, die Uebung des Rechts und die Wohlthätigkeit, denen Gott zwei schützende Engel, die Liebe und das Erbarmen, zugesellte, aber mit der Bedingung, daß Israel nur durch die Pflege der Ersten sich der Letzern sichern könne".[30]) Mehreres siehe: Ismael, Isaak, Sara, Hagar, Ketura, Opferung Isaaks, Thurmbau, babylonischer, Beschneidung, Sodom, Abimelech u. a. m.

Abrahams Schooß, חיקו של אברהם אבינו. Bildliche Bezeichnung der Stätte der Seligen, wo sie von den Höllenstrafen befreit sind. So lesen wir in dem 4. B. der Makkabäer K. 13. V. 16. „Wenn wir gestorben sind, so werden uns Abraham, Isaak und Jakob in ihren Schooß aufnehmen". Ähnlich heißt es in dem Gleichniß Luk. 16. 23. von Lazarus: „daß Abraham ihn in dem Schooß hielt, während dem

---

[1]) Baba bathra 14 u. 15. [2]) Erubin 18; Sab. 41. [3]) Beza 32; Chagiga 4. [4]) Aboth 5. 22. [5]) Sanhedrin 108. [6]) Baba mezia 86. [7]) Tanchuma 18. [8]) 5 M. 14. [9]) 1 M. 12. 1. [10]) 2 M. 3. [11]) 1 M. 12. 4. [12]) 4 M. 6. [13]) 1 M. 42. [14]) Midr. r. 1 M. Absch. 40; Tanchuma S. 16 zu Lechlecha. [15]) 1 M. 14. 23. [16]) Sota 17; Cholin 88; Tanch. 17. und Midr. r. 1 M. Absch. 42. [17]) Daselbst nach 1 M. 18. 28. [18]) Menachoth 53. [19]) Midr. r. 1 M. Absch. 43. [20]) 1 M. 26. 5. [21]) 1 M. 31. 42. [22]) Midr. r. 1 M. Absch. 74. [23]) Das. 2 M. Absch. 3. [24]) Josua 24. 3; Jerusch. Pesachim 10. 5. [25]) 1 K. 11. 36. [26]) 2 K. 13. 22. 23. [27]) Jer. 9. 16. [28]) Midr. r. zu Klgld., siehe Zerstörung des Tempels. [29]) Erubin 19; Midr. r. 1 M. Absch. 4–9. vergl. Lukas 16. 23. [30]) Midr. r. 5 M. Absch. 3.

reichen Manne zugerufen wird: „wenn sie auf Moses und die Propheten hören, trifft sie nicht diese Pein!“ In dem talmudischen Schriftthume wird diese Lehre erst von den Lehrern des 3. Jahrh. n. wiederholt, nicht ohne Beziehung auf das Christenthum, daß die Taufe als Bedingung der Seligkeit aufstellt. So lehrte R. Mair: „Geliebt ist die Beschneidung, denn Gott hat Abraham zugeschworen, wer das Bündniß der Beschneidung an sich hat, verfällt nicht der Hölle“.[1]) Ein anderer Lehrer, R. Levi, (auch im 3. Jahrh.) hat darüber: „In der zukünftigen Welt, לעתיד לבא, wird Abraham am Eingange der Hölle sitzen und nicht zulassen, daß Einer von den Israeliten mit der Beschneidung da einziehe“.[2]) Ein Dritter. „Abraham befreit die israelitischen Sünder von der Hölle“.[3]) Diese Angaben sind jedoch nicht in einem ausschließlichen Sinne aufzufassen, so daß, nach ihnen, Nichtjuden von der Seligkeit ausgeschlossen sein sollten. Ausdrücklich erklärt R. Josua (im 2. Jahrh.): „Die Frevler kehren in den Scheol zurück, aber die Gerechten unter den Heiden haben einen Antheil an der künftigen Welt“.[4]) Die Agada (s. d. A.) bringt eine Unterredung des Patriarchen R. Judas I. mit dem Kaiser Antoninus (s. d. A.), in der dieser jenen frägt: „Werde ich der zukünftigen Welt theilhaftig?“ Und als jener ihn dessen versicherte, entgegnete er: „Aber es heißt doch: es bleibt kein Rest dem Hause Esaus (Obadja 1.)?“ Der Patriarch antwortete: „Nur der Rest Esaus bleibt nicht, der die Werke Esaus ausübt!“[5]) Im Ganzen wird nicht die Beschneidung, sondern die religiöse Frömmigkeit als Bedingung der Seligkeit gehalten. So werden auch die Israeliten mit der Beschneidung, wenn diese von der Religion abtrünnig geworden, als der Hölle verfallen gehalten. Die Beschneidung wird alsdann als nichtexistirend betrachtet.[6]) Mehreres siehe: „Welt, zukünftige“.

Abrona, עברונה. Ueberfahrtsort, Lagerstätte der Israeliten auf ihrem Zuge nach Palästina,[7]) in der Nähe von Ezeongeber, der Küste des rothen Meeres. Das jetzige Wadi el Araba wird von Vielen mit derselben gleichgehalten.

Absalom, אבשלום. Dritter Sohn Davids von Maacha, der Tochter des Königs Thalmai zu Gesur,[8]) durch äußere Schönheit und Gewandtheit ausgezeichnet, wodurch er sich die Gunst der Seinigen und des Volkes immer wieder zu gewinnen verstand.[9]) Er trug langes Haar, das von Jahr zu Jahr abgeschnitten, an 200 Sekel schwer war.[10]) So ausgerüstet wäre er ein würdiger Prinz des Königshauses gewesen, hätte er nicht den ehrgeizigen Charakter besessen, der ihn bis zur Verschwörung gegen seinen Vater getrieben und mit Fluch seinen Namen bedeckt hat. Seine erste That war die Ermordung seines Bruders Amnon wegen Schändung seiner Schwester Thamar, wodurch er zur Flucht nach Gesur, zu seinem Großvater genöthigt wurde. Davids Zorn gegen ihn schien unversöhnlich, weßhalb Absalom seinen neuen Aufenthalt noch auf 3 Jahre ausdehnen mußte. Während der Zeit versuchte der Feldherr Joab durch ein kluges Weib aus Thekoa die Aussöhnung zwischen Vater und Sohn zu bewirken und erlangte die Rückkehr Absaloms. Er kehrte nach Jerusalem zurück und lebte zurückgezogen zwei Jahre lang.[11]) Es war die Zeit, wo er seinen Plan zur Empörung ausbrütete. Er beschied Joab zu sich, aber derselbe erschien nicht. Erst, nachdem er ihm sein Gerstenfeld in Brand stecken ließ, kam Joab und wurde von ihm um die Hülfe einer völligen Aussöhnung mit David ersucht. Joab versprach dieselbe und söhnte ihn mit dem Vater aus.[12]) Nun ging er einzeln an die Verwirklichung seines schrecklichen Planes. Er schaffte sich Rosse und Wagen an, hielt eine Leibwache von 50 Trabanten, errichtete sich

---

[1]) Midrasch Thillim zu Cap. 6. היה ר׳ מאיר אומר חביבה מילה שכל מי שהוא מהול אינו יורד לגיהנם. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 48. לעתיד לבא אברהם יושב על פתח גיהנם ואינו מניח אדם מהול מישראל לירד לתוכה. [3]) Erubin S. 19a. ואתי אברהם אבינו ומסיק להו. [4]) Tosephta Sanhedrin Absch. 13. Vergl. Gemara Sanhedrin S. 105. [5]) Gemara Aboda sara S. 10b. אתינא לעלמא דאתי א"ל אין. א"ל והכתיב ולא יהיה שריד לבית עשו א"ל בעושה מעשה עשו. Vergl. hierzu Jeruschalmi Megilla Absch. 1. מאכילני מן לויתן. [6]) Midr. rabba 1 M. Absch. 48. in dem zweiten Theil des oben von R. Levi zitirten Satz. [7]) 4 M. 33. 34. 35. [8]) 2 S. 3. 3; 1 Chr. 3. 2. [9]) 2 S. 14. 26. [10]) Daselbst siehe Sekel. [11]) 1 S. 14. 1—28. [12]) 2 S. 14. 29.

eine Denksäule und suchte durch allerlei Mittel dem Vater das Herz des Volkes abzuwenden und es sich zuzulenken. Endlich kam der Augenblick, und Absalom verstand vom Vater die Erlaubniß zu einer Reise nach Hebron zu erheucheln, um, wie er vorgab, ein Gelübde zu erfüllen. Dahin beschied er seinen Anhang aus allen Stämmen Israels, und die Empörung brach in hellen Flammen aus. David floh, Absalom zog in Jerusalem ein und schändete auf den Rath Ahitophels die Frauen Davids. Nun drang Ahitophel auf schleunige Verfolgung Davids, von der Husai entschieden abrieth. Absalom neigte sich dem Rathe des Letztern zu, worauf Ahitophel, die Gefahr des Verzuges besser einsehend, sich erhängte. Dadurch gewann David Zeit, über den Jordan nach Mahanaim zu ziehen. Auch Absalom überschritt den Jordan und lagerte im Lande Gilead. So kam es im Walde Ephraim zur Schlacht, in der Davids Heer siegte. Absalom blieb mit dem Haar an einer Terebinthe hängen und wurde von Joab gegen die Mahnung Davids erdolcht. Sein Leichnam warf man in eine Grube des Waldes und thürmte darüber einen Steinhaufen auf. David erschütterte die Todesnachricht seines Sohnes und erfüllte ihn mit Trauer.[1]) Absalom hatte 3 Söhne, die früh starben,[2]) und eine Tochter Thamar. Im Talmud werden Stolz[3]) und Ehrgeiz[4]) als die verderblichen Eigenschaften angegeben, die Absalom's Herz verstockten, daß er zu diesem Ungeheuer heranwuchs und die Hölle unter sich nicht früher merkte, bis sie sich zu seinen Füßen aufgethan hatte.[5]) Seine Errichtung der Denksäule, sowie das Tragen des langen Haares gelten als Beweise hierzu.[6]) Doch wird auch die schonende, nachsichtsvolle Behandlung von Seiten seines Vaters genannt, die seinem ehrgeizigen Charakter Vorschub leistete.[7]) Seine außerordentliche Schönheit und sein freundliches, wenn auch heuchlerisches Benehmen, die ihm die Gunst der Tausende zuführten, waren die Ursache dieser Schonung Davids gegen Absalom.[8]) Die Schuld der Empörung Absaloms wird daher theilweise David zugeschrieben, weil er gegen dessen Fehler zu nachsichtsvoll war, ihn nicht zurechtwies oder bestrafte.[9]) Doch setzte die Empörung selbst David wenig in Schrecken, weil er seinen Sohn nicht von Natur böse hielt.[10]) Im Ganzen stellen sie folgende Lehren über Absalom auf. „Mit dem Haare stolzirte er, und an dem Haare blieb er hängen".[11]) „Er hatte ein Herz, doch war ihm dies nicht genug, und er erschlich sich durch Heuchelei noch das des Volkes; darum fand er seinen Tod am Baume, der kein Herz hat und dennoch eins, das des Absalom, erhielt".[12]) So dient Absalom als warnendes Beispiel, wohin Stolz und Habsucht den Menschen bringen. Das Auge Absaloms wird als Bild der Unersättlichkeit gebraucht.[13]) Über sein Streben im Allgemeinen, lautet der Spruch: „Wer nach einem Gute strebt, das nicht ihm gehört, verliert das, was sein ist".[14])

Absaloms Denksäule, יד אבשלום. Marmorsäule im Königsthale, nach Josephus 2 Stadien = 1/4 Stunde von Jerusalem entfernt, die sich Absalom während seines Lebens errichten ließ, wie es heißt, weil er keine Kinder hatte.[15]) Fälschlich wird heute dafür das für Absaloms Grab ausgegebene Gebäude am Rande des Thales Josaphat beim Bache Kidron gehalten.

Abstammung, siehe: „Genealogie" in Abtheilung II.

Abwaschungen, siehe: „Händewaschen" in Abtheilung II. und „Reinheit" in dieser Abtheilung.

Acco, עכו; später: Ptolemais und noch später: St. Jean d'Acre. Bedeutende Küstenstadt Palästinas am mittelländischen Meere, auf einer vorspringenden Landzunge, die von Land und Meer am unzugänglichsten in Syrien ist, 250 Schritte nördlich vom Einfluß des kleinen Flusses Belus in das Meer, in der

---

[1]) Siehe David. [2]) 2 S. 14. 27. [3]) Midr. rabba 4 M. Absch. 9. [4]) Nidda 24. [5]) Midr. r. 4 M. Absch. 11. [6]) Daselbst Absch. 9—1. [7]) Berachoth 64. לך בשלום הלך ונתלה. [8]) Das. und Midr. r. 1 M. Absch. 1; 4 M. Absch. 9 und 10. [9]) Daselbst. [10]) Berachoth 1. [11]) Midr. rabba 4 M. Absch. 9. [12]) Jalkut Samuel § 151. [13]) Nidda 24. [14]) Midr. r. 1 Mos. Absch. 1. [15]) 2 S. 18. 18.

Nordwestecke, hart an der Einbiegung gegenüber dem Vorgebirge des Karmel, 10½ Stunden von Tyrus. Sie war lange Zeit die beste Hafenstadt der syrischen Küste; ihr Hafen war klein, aber von militärischer Wichtigkeit, so daß er noch in den Kreuzzügen den Landungsplatz der Fremden bildete; ebenso war er der Endpunkt der Handelsstraße von Damaskus zum Meere. Die Stadt war auf drei Seiten in einem Halbkreis von Bergen umschlossen, unter denen besonders der Karmel (s. d. A.) hervorragt. Im Norden ist vor derselben die schöne, halbkreisförmige Uferebene von Belus und Kison (s. d. A.) durchströmt. Von ihrer Geschichte wissen wir, daß sie ursprünglich eine philistäische Stadt war, die zu dem zweiten Fünfstädtebund gehörte. Nach Richter 1. 31. war sie mit der ganzen phönizischen Küste für den Stamm Ascher bestimmt, ohne jedoch von ihm erobert worden zu sein, weßhalb sie in der Aufzählung der israelit. Stämme fehlt.[1]) Nach Micha 1. 10. ist sie noch immer eine philistäische Stadt, die später von den Griechen zu Phönizien gerechnet wurde. Zu Salmenassers Zeit war sie noch von Tyrus abhängig.[2]) Ihre Wichtigkeit wurde erst unter den Nachfolgern Alexanders des Großen erkannt. Ptolemais Lagi verschönerte sie und nannte sie nach seinem Namen. Sie hieß nun „Ptolemais". So kennt man Acco in den Büchern der Maccabäer als wichtigen Besatzungsort.[3]) Ebenso florirte sie während der Römerzeit und der jüdischen Kriege. Kaiser Klaudius schenkte ihr das Bürgerrecht. Im Jahre 678 wurde sie von dem Kalifen Omar erobert und erhielt ihren ersten Namen „Acco" wieder. Darauf eroberte sie in den Kreuzzügen Balduin I. im Jahre 1104 und nannte sie nach der in ihr erbauten Kirche des heil. Johannes: St. Jean d'Acre. Sie war darauf der Sitz der christlichen Könige und der Berührungspunkt des Morgen- u. Abendlandes. 1187—1191 fiel sie wieder in den Besitz Saladins. 1202 hatte sie viel durch ein Erdbeben gelitten und 1291 wurde sie durch die Eroberung des Sultans von Aegypten ganz zerstört. Später erhob sie sich aus ihren Trümmern wieder und kam 1517 unter die Türken, die sie in Verbindung mit den Engländern gegen Napoleon 1799 vertheidigten. Mehemet Ali nahm sie 1832 in Besitz und so blieb sie unter Aegypten bis 1840, wo sie zu den Türken wieder zurückkehrte. Gegenwärtig hat Acco eine Meile im Umfange und zählt 5000 Einwohner; der Hafen ist meist versandet und für größere Schiffe unzugänglich, die gewöhnlich auf der Rhede bleiben. Der Talmud kennt Acco als eine auch von Juden stark bevölkerte Stadt. Nach Josephus,[4]) gab es da gleich nach der babylonischen Gefangenschaft eine jüdische Kolonie. Die bedeutendsten Gesetzeslehrer des 1. und 2. Jahrh. als z. B. R. Simon b. G.,[5]) R. Gamliel,[6]) R. Akiba,[7]) R. Juda, R. Jose (Pesachim S. 100a.) u. a. m. besuchten sie. Auch sie selbst hatte berühmte Gesetzes- und Volkslehrer noch im 3. und 4. Jahrh. So kennt man einen Abba aus Akko (Sote S. 40a.), einen R. Mana (Jerusch. Schebiith Absch. 6. 4.) u. a. m. R. Akiba sammelte hier einen großen Schülerkreis um sich.[8]) Weithin waren die Märkte bekannt und aufgesucht.[9]) Im Jahre 253 wurde sie von Gallus, dem Mitkaiser Konstantins, der da einen verzweiflungsvollen Aufstand zu bekämpfen hatte, stark mitgenommen.[10]) Weiter wird Acco als Grenzstadt Palästinas angesehen.[11]) Ob diese Stadt selbst noch als zu Palästina gehörig betrachtet werden soll, darüber sind die Angaben der Talmudlehrer in Betreff mehrerer Ritualien verschieden,[12]) auch wird in Bezug darauf eine Theilung der Stadt vorgenommen.[13]) Die Gelehrten vom Auslande wurden von den Gelehrten Palästinas bis Acco begleitet, so wurde von ihnen Acco als noch zu Palästina gehörig betrachtet.[14]) Ebenso

---

[1]) Jos. 19. 24. 31. [2]) Joseph. Antt. 9. 14. 2. [3]) 1 Macc. 5. 15. 21; 10. 1. 39; 11. 22. 24; 12. 45. 48; 2 Macc. 13. 24. [4]) Joseph. b. j. II. 18. 5. [5]) Pesachim S. 55. [6]) Aboda sara S. 44. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch. 61. [8]) Daselbst. [9]) Midr. rabba 1 Mos. Absch. 47. ג' ירידים. [10]) Siehe: „Gallus". [11]) Tosephta Schebiith Absch. 3. וחומת עכו wird als Grenze Palästinas angegeben. [12]) Tosephta Gittin Absch. 1. vergl. Babli Gittin S. 76b. und S. 2a. Pesachim S. 51a. [13]) Jeruschalmi Schebiith Absch. 6. עכו יש בה ארץ ישראל ויש בה חוצה לארץ, vergl. Tosephoth Gittin S. 2a. Jerusch. Gittin Absch. 5. [14]) Gittin S. 76b.

wird von R. Abba erzählt, er küßte die Felsen Accos als Grenzstätte Palästinas.[1]) Dasselbe wird von R. Jose b. Ch. berichtet, der da ausrief: „Bis hier erstreckt sich das Land Israels (Palästina)!"[2]) Eine genauere Angabe bestimmt, daß auf dem Wege von Acco nach Kesipp (s. d. A.) rechts nach Osten hin das Land palästiniensisch sei, dagegen links nach Westen hin nicht mehr zu Palästina gerechnet werden kann.[3]) Mehreres siehe „Palästina".

Achan, עָכָן. Sohn Carmis aus dem Stamme Juda, durch seinen Frevel der heimlichen Entwendung von der Gott gebannten Beute der eroberten Stadt Jericho bekannt.[4]) In Folge dieses Vergehens wurden die zur Eroberung der Stadt Ai ausgeschickten Israeliten zurückgeschlagen, was eine tiefe Bestürzung hervorbrachte. Man suchte den Frevler durch's Loos zu ermitteln, und Achan wurde ergriffen. Auf Josuas Ermahnung gestand er sein Vergehen und gab den Ort an, wo das Entwendete verborgen lag. Darauf wurde er mit seinen Kindern und seiner Habe im Thale Achor gesteinigt.[5]) Die Härte dieser Strafe, sowie die derselben vorausgegangene Reue Achans werden im Talmud näher beleuchtet. Die Uebertretung des Bannes wird der Uebertretung der ganzen Lehre Mosis,[6]) und die Entwendung, der Verleugnung des Gottesbundes gleich gehalten.[7]) Hierzu kommt, daß die Stadt Jericho als Erstling der Eroberungen, Gott geweiht wurde; weßhalb deren Entheiligung eine Entehrung der verlobten Jungfrau heißt.[8]) Den Frevel Achans hält man daher dem eines Simri[9]) gleich.[10]) Doch wird auch andererseits das hervorgehoben, was diesen Frevel bedeutend verringert. Das offene Selbstgeständniß seines Vergehens, wodurch er nicht blos den Beweis seines festen Glaubens an Gott, sondern auch den der Wahrhaftigkeit des Ausspruches durch das Gottesloos, mittelst dessen bald das Land unter die Stämme vertheilt werden sollte, ablegte, wird seinem Frevel gegenübergehalten, um ihn zu denen zu rechnen, die der Seligkeit nicht verlustig wurden.[11]) Wir heben darüber ihren schönen Spruch hervor. „Wer Dank mir opfert, ehrt mich",[12]) das ist das Leben Achans, der seine sündhaften Neigungen besiegte und sein Fehl eingestand.[13])

Achbor, עַכְבּוֹר. Höfling des Königs Josia, der mit zur Phrophetin Hulda geschickt wurde, um Aufschluß über das im Tempel gefundene Buch zu erhalten.[14])

Achor, עָכוֹר. Betrübnißthal. Thal in der Nähe von Jericho, wo Achan in Folge seines Raubes von der Beute Jerichos gesteinigt wurde.[15]) Seine Lage war nördlich von Jericho, daher es als nördliche Grenze des Stammes Juda angegeben wird.[16]) Somit ist dieses Thal östlich von Jerusalem gen Jordan hin bei Debir und Gilgal.

Achsa, עַכְסָה. I. Kalebs Tochter, des Sohnes Hur, Urenkels von Juda.[17]) II. Tochter Kalebs, des Kundschafters, die dem tapferen Athniel als Preis der Eroberung Debirs zur Frau gegeben wurde. Zu dieser Stadt, die sie als Heirathsgut mitbekam, erlangte sie auf ihre mit Ehrerbietung vorgetragene Bitte von ihrem Vater ein quellenreiches, fruchtbares Land auf dem westlichen und südwestlichen Gebirgsabhange. Mehreres siehe Kaleb.

Achsaph, אַכְשָׁף. Kanaanitische Königsstadt, von Josua erobert,[18]) und darauf dem Stamme Ascher zugetheilt.[19])

Achsib, אַכְזִיב. I. Stadt im Stamme Juda,[20]) ungewiß, ob einerlei mit der Stadt Chesib, כְּזִיב in 1 M. 38. 3. II. Seestadt im nördlichen Palästina, dem Stamme Ascher zugetheilt,[21]) aber von diesem nicht erobert.[22]) Ihre Lage war drei Stunden nördlich von Akko, auf der Grenze des Aschergebietes, wo sich heute

---

[1]) Kethuboth S. 112a. [2]) Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 7. [3]) Tosephta Ohaloth Absch. 18. ההלך מעכו לכזיב מימינו למזרח הדרך טהור וחייב במעשר משמאל למערב הדרך טמאה. [4]) Jos. 6. 17—19. [5]) Jos. 7. 14. 26. [6]) Sanhedrin 44. [7]) Daselbst משך בערלתו. [8]) Das. בעל נערה מאורסה. [9]) 4 M. 21. 14. [10]) Midr. rabba 3 M. Absch. 5. [11]) Midr. r. 3 M. 9. [12]) Ps. 50. 53. [13]) Midr. r. 3 M. 9. [14]) 2 K. 22. 12. 14. [15]) Jos. 24—26. [16]) Jos. 15. 7. [17]) 1 Chr. 2. 49. [18]) Jos. 15. [19]) Jos. 11. 1; 19. 20. [20]) Jos. 19. 19. 25. [21]) Jos. 15. 44; Micha 1. 14. [23]) Jos. 19. 29.

noch in einer Ebene, auf einer Höhe der Meeresseite, wo das Gebirge noch nicht beginnt,[1]) Trümmer unter dem Namen Zib oder Dschib sich befinden. Auch ein Dorf Dschib, durch seine Melonen berühmt, liegt ebenfalls drei Stunden von Akko entfernt,[2]) das wol mit der abgekürzten Form Ch'sib von Achsib im Zusammenhange steht.[3]) Diese Stadt kommt später unter verschiedenen Namen vor. Im Talmud haben wir die verkürzte Form von Achsib, nämlich: Ch'sib, כזיב,[4]) die im Aramäischen härter Chedib oder Kedib, כדיב, heißt und bei Josephus, der diese Stadt Ekdippa nennt,[5]) noch vorkommt. Diese verkürzte Benennung hat sich heute noch in dem Dschib, dem Namen der Ruinen und des Dorfes, als des Ueberrestes des biblischen Achsib, erhalten. Im Talmud gilt außerdem Chesib zur Bezeichnung des äußersten Endpunktes Palästinas im Norden, bis wohin die Besitzname unter Esra sich erstreckte,[6]) als Angabe der Ortschaften zur Beobachtung der an dem Boden Palästinas haftenden Verpflichtungen für den Israeliten.[7])

Ackerbau, עבודת האדמה. Mit Hinweisung auf den Artikel „Landbau", wo das Spezielle der Bodenbearbeitung ausführlich angegeben wird, haben wir es hier nur mit der ethisch-religiösen Würdigung dieses Industriezweiges zu thun, wie derselbe in seiner Bedeutsamkeit von Bibel und Talmud hervorgehoben und besprochen wird. A. Die Wichtigkeit des Ackerbaues. Fast zu allen Zeiten, in den verschiedenen Ländern fand der Ackerbau seine begeisterten Sänger, aber erst der Neuzeit war dessen volle Würdigung vorbehalten. In Rom und Griechenland, in diesen beiden kultivirtesten Staaten des Alterthums, erfreute er sich nur der einseitigen Beachtung, daß er als erste Nahrungsquelle geschützt und gefördert werden müsse, aber sein Einfluß auf die sittliche Hebung des Volkes und die Selbstständigkeit eines Staates blieb ihnen fremd. Daher dessen Verwaltung durch Sclaven und die Behauptung, eine gute Republik dürfe den Handwerkern, zu denen auch die Ackerbauer gehörten, das Stadtrecht nicht verleihen.[8]) Unter diesen leuchtet die Bibel in ihrer Würdigung des Ackerbaues bedeutend hervor, so daß sie erst mit den Lehren der Gegenwart sich versöhnt fühlen kann. Die Bedeutsamkeit des Ackerbaues fällt bei ihr mit dem Wachsthum des materiellen und sittlichen Wohles des Menschen zusammen. Mit der Nennung des Aufenthalts und der Nahrung des ersten Menschen wird des Ackerbaues gedacht.[9]) In dieser kurzen Erwähnung liegt schon seine volle Würdigung, wie er nicht blos bie Völker zu ernähren, sondern auch als göttliches Institut ihre sittliche Erhebung zu fördern hat. Die Erzählung des ersten Aufenthalts Adams im Garten Eden, wo ihm die Bearbeitung dessen Bodens als göttliches Gebot verkündet war, so wie der Bericht von seiner Vertreibung aus demselben, der die Bodenbearbeitung als Sühnmittel der Sünde folgte, enthalten die Lehre, wie der Ackerbau dem noch nicht Gefallenen ein Paradies schafft, während der Gesunkene durch ihn seine Sühne und Wiedererhebung erlangt.[10]) Die in einer Fluchformel ausgesprochenen Worte: „im Schweiße deines Angesichtes sollst du das Brod essen" drücken die Wahrheit aus, daß der Ackerbau mit dem Sündenfalle des Menschen mitverfällt, aber mit der sittlichen Hebung desselben mitgehoben, leicht und segensreich wird. So führt die Bibel Beispiele von der allmählichen Zunahme der Kultur unter den Menschen an, wie dadurch auch die Bearbeitung des Bodens durch Erfindung verschiedener Ackerwerkzeuge leichter wurde.[11]) Diese gegenseitige Verkettung bewirkt den unverkennbaren Einfluß des Ackerbaues auf die Hebung unseres sittlichen und materiellen Wohles, so daß der Staat ohne ihn eins der besten Mittel zu seiner Kräftigung und Verjüngung beraubt ist. Der Ackerbau wurde daher für Israel als Sicherungsmittel seines göttlichen und weltlichen Wachsthumes gewählt. Ein Land, ergiebig dem Fleiße des Landmannes; gut durch seinen reichen

---

[1]) Richter 1. 31. [2]) Schulz, Leitung des Höchsten 5 Th. S. 415. [3]) v. Richter, Wallfahrten S. 70. [4]) Gittin 7. [5]) Jes. b. j. 1. 13. 4. [6]) Gittin 7; Challa 4. 8; Schebiith 6. 1. [7]) Daselbst. Siehe Gebote. [8]) Plato und Aristoteles — nach Plutarch Leben des Lykurg und Montesquieu Geist der Gesetze I. IV. Cap. VII. [9]) 1 M. 3. 19. [10]) Das. [11]) Siehe: Noa, Jabal und in B. II. Ackerbau.

Bodenertrag wurde ihm als Erbe verheißen, wo es unter den vielen Völkern des Alterthums seiner religiös-sittlichen Aufgabe obliegen und treu in seinem göttlichen Berufe ausharren sollte. Die vielen Gesetze über den Landbau[1]) hatten nach diesen zwei Richtungen hin zu stützen und nachzuhelfen. Das Sabbatjahr mit seinen Verordnungen des Brachlassens der Aecker,[2]) das Jobeljahr mit den Gesetzen der Wiedererlangung des durch Armuth veräußerten Besitzes[3]); die Bestimmungen über die Nichtverrückung der Grenzen,[4]) der Nichtbeschädigung der Felder u. s. w. werden nur von diesem Standpunkte aus richtig verstanden.[5]) So war der Ackerbau eine liebe Beschäftigung aller Klassen des israelitischen Volkes durch alle Zeiten seines Staatslebens. **Könige**: Saul, David, Usia[6]); **Propheten**: Elisa[7]); **Volksführer, Richter und Helden**,[8]) stiegen vom Pfluge zu ihren höchsten Würden empor. Schon früher ist er als Segensverheißung Gottes an Noa,[9]) Isaaks an Jakob,[10]) Jakobs an seine Söhne,[11]) Mosis an Israel[12]) erwähnt und galt als die Grundbedingung des mosaischen Staates.[13]) Auch in der von den Propheten sehnsuchtsvoll erwarteten Zukunft wurde der Ackerbau als deren Grundlage geschildert, zu dem man zurückkehren wird.[14]) Der Ackerbau ist demnach eine für die Erziehung des Menschen bestimmte Beschäftigung, in der sich ihm Gott mit allen Beweisen der väterlichen Fürsorge offenbart,[15]) ihn an die Abhängigkeit von ihm erinnert,[16]) zum Vertrauen auf ihn auffordert,[17]) zum Dank gegen ihn stimmt,[18]) vor jedem Abfall warnt,[19]) Bildung und Gesittung fördert,[20]) Volkswohl und Frieden sichert.[21]) B. **Seine Beachtung in der mosaischen Gesetzgebung**. Dieselbe war, wie eben erwähnt, bedeutend. Gekannt in seinem Einflusse auf die leibliche und sittliche Erstarkung des Volkes, erhielt er seine Beförderung: a. in den Gesetzen zur Erhaltung des Bodens seinem Besitzer. Hierher gehören die Anordnungen der gleichen Ächervertheilung des eroberten Landes[22]) an alle Israeliten, der Unveräußerlichkeit des erhaltenen Theiles als ewige Besitzung,[23]) so daß der Verarmte seinen veräußerten Acker am Jobeljahre,[24]) oder schon früher mittelst Auslösung desselben[25]) zurückerhielte[26]); ebenso die Institution des Erlaßjahres zu je sieben Jahren mit den Gesetzen des Brachlassens der Aecker u. s. w.[27]). b. Durch die Bestimmungen zum Schutze des Anbaues als: die Entschädigung des auf fremden Feldern angerichteten Schadens[28]); von den Saaten Anderer nichts mit der Sichel auch zur Stillung des Hungers abzumähen,[29]) nicht auf fremden Feldern zu weiden[30]); keine Nachlese zu halten[31]); die abgeernten Aecker mit den stehen gelassenen Getreideenden den Armen freizugeben u. s. w.[32]) Ferner das Verbot der Grenzverrückung[33]) und der Besäung der Felder mit vermischten Gattungen[34]). c. In den Vorschriften über die Feier der Feste auf die Segnungen des Landbaues Rücksicht zu nehmen, um sie zur dankbaren Erinnerung dem Volke vorzuführen.[35]) So wurde am Passahfest der Beginn der Ernte,[36]) am Wochenfest der Schluß der ersten Ernte[37]) und am Laubhüttenfest das Ende der Einsammlung aller Bodenerzeugnisse gefeiert.[38]) Hierzu gehört noch das Gebot zur Einladung der arbeitenden und nichtbesitzenden Klasse zur Mitfeier und Theilnahme an den Mahlzeiten.[39]) C. **Der Segen des Ackerbaues**. Derselbe wird als Alles umfassend geschildert. Der Staat in seiner Gesammtheit,[40]) sowie dessen Angehörige im Einzelnen bis auf den besitzlosen Arbeiter herab[41]) erfreuen sich desselben. Er nährt den Arbeiter in Fülle,[42]) befördert die Sittlichkeit,[43]) vergrößert das Vermögen,[44]) begründet den Frieden[45]) und den

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe: Erlaßjahr. [3]) Daselbst. [4]) S. d. A. [5]) Gegen viele Exegeten neuerer Zeit. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. Gideon. [9]) 1 M. 8. 2. 1. [10]) 1 M. 27. 26—29. [11]) 1 M. 49. [12]) 5 M. 32. 12—15. [13]) S. d. A. [14]) Jes. 2. 4; Ps. 65. 14; Jerem. 31. 24. [15]) Ps. 104. 14; 147. 8; Ps. 64. 10—12. [16]) 5 M. 28; 3 M. 26. 3—5; 5 M. 8. 11—14; 11. 15—20. [17]) 5 M. 28. 12; Maleachi 3. 10. [18]) Ps. 104. 27—8; 145. 15—16. [19]) 3 M. 26; 5 M. 58. [20]) Jesaia 2. 4; Spr. 31. 16. [21]) 3 M. 26. 5—10. [22]) 4 M. 26. 54. [23]) 3 M. 25. 23. [24]) S. d. A. [25]) 3 M. [26]) Das. [27]) S. d. A. [28]) 2 M. 22. 5. 6. [29]) 5 M. 23. 25. [30]) 2 M. 22. 4; Jes. 3. 14. [31]) Das. [32]) Das. [33]) S. d. A. [34]) 3 M. 19. 19. [35]) S. Feste. [36]) Das. [37]) Das. [38]) Das. [39]) Das. [40]) Jer. 52. 16. [41]) Spr. 19. 11; 28. 19. [42]) Sir. 20. 30. [43]) Das. [44]) 1 M. 26. 12; Spr. 31. 16. [45]) Jerem. 37. 12; Micha 4. 4; 1 K. 4. 25; 2 K. 18. 31; Jesaia 36. 16.

Wohlstand des Landes.[1]) Diese Segnungen werden so bedeutsam gehalten, daß deren Eintreffen als Lohn der Erfüllung des Gesetzes und deren Ausbleiben als Strafe der Uebertretung desselben verkündet wird.[2]) Ebenso wird die von den Propheten geschauten glücklichen Zukunft d. M. dadurch gerühmt, daß nichts mehr verloren und geraubt wird werden, sondern Jeder seines Anbaues sich freuen soll.[3]) D. Seine Bedingungen. Die Würdigung des Ackerbaues in dieser umfassenden Bedeutsamkeit führte unwillkürlich zur Erörterung der Bedingungen zu dessen Pflege und Erhaltung. Wir treffen in den biblischen Angaben darüber die herrlichsten Lehren hierzu. „Der Ackerbau ist eine mühevolle Beschäftigung und beansprucht unsere ganze Aufmerksamkeit",[4]) lautet die Mahnung im Allgemeinen. Im Einzelnen lehren sie: von Morgen bis Abend bei der Arbeit zu verweilen,[5]) die Zeit des Anbaues und der Ernte nicht zu verabsäumen,[6]) die Felder zu reinigen und zu pflegen und Alles zum Gedeihen des Wachsthums zu besorgen.[7]) Dem Landmanne darf keine Mühe zu viel sein[8]); er hat vielerlei zu besorgen,[9]) keine Zeit, ein Gelehrter zu werden.[10]) Die Sorge für sein Geschäft muß allen andern Beschäftigungen vorgehen,[11]) selbst den häuslichen[12]) ꝛc.[13]) Hindert er ihn, daß er kein Gelehrter werden kann,[14]) so ist dennoch sein Stand groß, denn er ist von Gott eingesetzt[15]), und sein Fleiß bleibt nicht unbelohnt.[16]) Bildlich dient der Ackerbau zur Bezeichnung des moralischen Aufbaues des innern Menschen.[17]) Das Leben ist der Acker zum Anbau der Tugend[18]); das Wachsthum sind die Werke der Wohlthätigkeit u. Gottesfurcht[19]); die Ernte fällt je nach dem Anbau aus.[20]) Der Gerechte ist ein Weinstock und Acker Gottes[21]); der Frevler ein Weinstock u. Acker Sodoms,[22]) der siebenfältig die Strafe giebt.[23]) Falsche Führer und Propheten verderben ihn.[24]) Diese ausführliche Besprechung des Ackerbaues lieferte den Beweis der Liebe der Israeliten zu demselben. War dies während des Staatslebens, noch bedeutender nach demselben. Die vielen Talmudtraktate, die nur von den Bestimmungen des Ackerbaues handeln; die nachdrücklichen Lehren über die Bedeutsamkeit desselben; ferner die Männer aus den verschiedenen entfernten Zeiten, die diese Lehren vortrugen und den Ackerbau als Segensquelle empfahlen, sind die beredten Denkmäler, daß der Ackerbau bis in das sechste Jahrhundert hinein eine Lieblingsbeschäftigung des jüdischen Volkes war. Babylonien und Palästina, die Stammländer der nachbiblischen Juden, waren über ein Jahrtausend die Beweise des Fleißes des Ackerbau treibenden jüdischen Volkes. Die Fruchtbarkeit dieser Länder wies auf die unermüdliche Kraftentfaltung deren Bewohner. Die kahlen, öden Hügel Palästinas, die unfruchtbaren und nur selten bebauten Ebenen heute, bilden den Gegensatz hierzu, welche die Wahrheit Allen fortwährend wiederholt: „Seitdem man die Eigenthümer verdrängt hat, wurde auch der Boden seiner thätigen Bearbeiter beraubt." Wie während des biblischen Zeitalters die größten Männer des Staates vom Ackerbau zu ihren höchsten Würden berufen wurden; so treffen wir in den nachbiblischen Jahrhunderten die hervorragendsten Lehrer mit dem Landbau beschäftigt, dem sie als ihrer Erwerbsquelle gern oblagen. Es ist zu bewundern, wie sie trotz allen Verwüstungen des Krieges unter Titus und später nach den verheerenden Kämpfen der barkochbaischen Revolution immer nach den friedlichen Pflug griffen und von der Pflege des Ackerbaues Alles ersetzt zu erhalten hofften, was ihnen der Feind so freventlich entrissen hatte. Diese Hinneigung zum Ackerbau wurde durch gesetzliche Bestimmungen, Lehren und Mahnungen gestärkt und befördert. Über die in Feindeshand gefallenen Aecker lautete das Gesetz: „Der Kauf aus der Hand eines Sikariers[25]) habe keine

---

[1]) Daselbst. [2]) 3 M. 26; 5 M. 28. [3]) Jes. 62. 8. 9. [4]) Sir. 7. 18; 38. 26. [5]) Ps. 104. 23; Pred. 11. 16. [6]) Spr. 10. 5. [7]) Spr. 24. 30; siehe II. Ackerbau. [8]) Sir. 7. 10. [9]) Sir. 38. 26. [10]) Sir. 38. 26—27. [11]) Das. [12]) Spr. 24. 27. [13]) Sir. 7. 24; 38. 27. [14]) Sir. 38. 26—7. [15]) Sir. 7. 16. [16]) Spr. 12. 11; 28. 17; Sir. 20. 30. [17]) Jesaia 28. 24; 45. 10—12; 44. 4. [18]) Das. vergl. Spr. 11. 18. [19]) Das. [20]) Hiob 4. 5; Spr. 11. 18. [21]) Ps. 80. 9; Jes. 5. 1—3. [22]) Jesaia 1. 10. [23]) Sir. 7. 3. [24]) Jer. 12. 10. [25]) Sikarier galt als Benennung jeder feindlichen Kriegshorde, welche raubte und plünderte.

Gültigkeit, wenn auch der Ureigenthümer durch einen Akt denselben gutheißen sollte".[1]) Hiermit war der Unsicherheit des Grundbesitzes gewissermaßen vorgebeugt, was auf die traurigen Zustände nach der Zerstörung des Staates durch Titus, wo Alles der völligen Auflösung zu verfallen drohte, wohlthuend wirken mußte. Neben diesem Gesetz lautete die Mahnung: „Wer keine Arbeit hat, was soll er thun? Er sehe, ob nicht Haus, Hof oder Feld verwüstet sind, und arbeite an deren Aufbau," nach: „Sechs Tage sollst du arbeiten und dein ganzes Werk verrichten" (2 M. 20.).[2]) In diesen Lehren treffen wir die schönste Würdigung des Ackerbaues. So R. Elieser, ein Lehrer des 1. Jahrhunderts: „Wer ohne Grundbesitz lebt, ist kein Mensch" d. h. er verwirklicht nicht den von Gott ihm gestellten Auftrag des Landbaues, nach: „Die Himmel dem Ewigen, aber die Erde gab er den Söhnen Adams" (Ps. 147).[3]) Es werden in der Zukunft alle Handwerker nur dem Landbau sich hingeben. Als über Adam der Fluch ausgesprochen war, beginnt die bildliche Lehre eines Andern: „Dornen und Disteln werden dir hervorwachsen" seufzte dieser auf: „Werde ich mit meinem Esel aus einer Krippe essen?" Aber bald darauf vernahm er: „im Schweiße deines Angesichts wirst du das Brot essen" und sein trüber Sinn schwand, und er war beruhigt.[4]) R. Juda und Nehemia, die Lehrer im zweiten Jahrh., knüpfen an Koheleth 5. 9. die Mahnung: „Ist er auch ein König, der von einem Ende der Welt zum andern herrscht, hat er sich mit dem Landbau beschäftigt, so hat er etwas gethan; wer dagegen ihm sich nie hingegeben, hat nichts gethan". Auf gleiche Weise lautet ihr Urtheil über die Reichen: „Wer nur nach Geld jagt und keinen Landbau treibt, welche Freude genießt er?"[5]) Bedeutend verschärft wurde diese Lehre durch den Hinweis auf die Unsicherheit jedes andern Erwerbes, wo der Landbesitz die sicherste Zuflucht für den Menschen bleibt.[6]) Aber nicht blos mit dem Wort, sondern auch durch die That eilten sie dem Volke belehrend voran. Die bedeutendsten Lehrer ergriffen den Pflug, und der Ackerbau war ihre Lieblingsbeschäftigung. So in Palästina: Hyrkanos (Aboth de R. N. Absch. 6.), R. Jochanan ben Matja (B. M. 83a.), R. Elieser b. Hyrkanos,[7]) R. Eliesar b. Asarja,[8]) R. Juda b. Schemua,[9]) R. Gamliel,[10]) Simon aus Mizpa,[11]) R. Eliesar,[12]) Chelkia b. Tobi (Jerusch. Chagiga 1. 8.), R. Juda b. R. (B. M. S. 107a.) u. s. w. In Babylonien: R. Samuel,[13]) Rab (Kid. 59a.), Huna,[14]) Abaji,[15]) Raba,[16]) R. Papa,[17]) Abba b. Abba, auch Abba, Vater Samuels (Cholin S. 105a.), Rab Bibi b. A. (B. B. S. 137b.), Rab Gidel (Kidduschin 59a.), R. Huna b. R. Josua (Horajoth S. 10b.), Rab Joseph (B. B. 22b.) u. A. Die Ausgleichung dieser Beschäftigung mit ihren Berufsarbeiten legten sie in mehreren Lehren dar. Sie stellten den Vers: „Du sollst einsammeln dein Getreide (5 M. 11.)" einem andern „Es weiche nicht das Buch der Lehre aus deinem Munde" (Josua 1. 8.) gegenüber und zogen daraus den Schluß, daß die letzten Worte nicht wörtlich zu nehmen sind; man richte sich nach der Weltsitte, zur Zeit der Aussaat baue man an, zur Erntezeit ernte man u. s. w.[18]) Diese Ansicht wurde so praktisch gehalten, daß sie in den folgenden Jahrh. als Norm zur Bestimmung der Lehrzeit für die Lehrer diente. Ich bitte euch, so mahnte Raba seine Schüler, kommet nicht im Frühlingsmonat Nissan und nicht im Herbstmonat Tischri, damit ihr das Jahr über mit dem Erwerb eurer Nahrung nicht beschäftigt seid.[19]) Zu diesen Zeiten sah man Lehrer und Schüler auf dem Felde in der schweren Arbeit des Landmannes. Simon aus Mizpa, heißt es, besorgte die Aussaat vor R. Gamliel,[20]) R. Eliesar b. Hyrkanos pflügte eine Furche ehe er in das Lehrhaus des R. Jochanan b. Sakai gehen durfte[21]); der theilweise durch Landbau große Reichthum des Eliesar b. Charsam und R. Eliesar b. Asarja

---

[1]) Gittin 55. Tosephta Cap. 3. h. j. V. 6. und Maimonides. [2]) Aboth de R. Nathan Cap. 11. [3]) Jebamoth 63a. [4]) Daselbst. [5]) Midr. r. 3 M. Absch. 22. [6]) Das. [7]) Aboth de R. Nathan Absch. 6. [8]) Sabbat 54b. [9]) Jerus Beza 1. 1. [10]) Pea Absch. 2. [11]) Das. [12]) Cholin 105. [13]) B. bathra 14. [14]) Ketuboth 105. [15]) Cholin S. 105a. [16]) Das. [17]) B. B. S. 26a. [18]) Berachoth S. 35b. [19]) Pea Absch. 2. [20]) Aboth de R. Nathan Cap. 6. [21]) Sabbat 54, siehe Reichthum.

wurde sprichwörtlich[1]); dem R. Juda b. Schemua sollen einst dreihundert Schafe von Wölfen zerrissen worden sein.[2]) Abaji ging täglich und besichtigte seinen Acker[3]); Samuel, der dasselbe that, rief betroffen aus: „Darin bin ich zu meinem Vater, wie Essig zu Wein"![4]) Wie die Bibel, so vergessen auch sie nicht der Beschwerden des Ackerbaues zu gedenken und einige treffliche Lehren darüber mitzutheilen. Als erste Bedingung stellen sie die rastlose Thätigkeit auf. Nur, rufen sie, wenn der Mensch ein Diener der Erde wird, findet er Brod zur Sättigung, wo nicht, so leidet er auch hier Mangel.[5]) Besonders wichtig war ihnen die Mahnung: Besser wenig Aecker zu bearbeiten und gut, als viel und schlecht. Besorgst du einen Garten, so wirst du Vögel essen können, aber bei vielen Gärten werden die Vögel dich, deine Aussaat, essen.[6]) Andere lehren, daß man den Anbau besorge mit dreierlei: mit Getreide und Anlegung von Wein- und Olivenpflanzung.[7]) Ebenso soll man keine Aecker nahe an der Stadt kaufen, aber auch nicht zu weit entfernt.[8]) Mehreres siehe: Landbau und Handwerk.

Abada, עדעדה. Stadt im Süden des Stammgebietes Juda, ohnweit der idumäischen Grenze.[9])

Adam, siehe: Urmensch.

Adama, אדמה, richtiger Adma. Stadt der fünf kanaanitischen Königsstädte,[10]) im Thale Siddim (s. d. A.), die von Kedorleomer abgefallen waren, wofür sie gezüchtigt, aber durch Abraham wieder befreit wurden. Später gehörte sie zu den Städten, die mit Sodom durch Feuer zerstört wurden.[11]) Der Prophet Hosea[12]) stellt sie noch als Warnung dem Volke auf.

Adar, אדר. Zwölfter Monat, im Buche Ester oft erwähnt. Er zählt 29 bis 30 Tage und fällt in Februar und März. Nach diesem wird alle drei Jahre zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahre ein gleich langer Monat ואדר, „Veadar", Nachadar, auch: אדר בתראה, „letzter Adar" oder אדר שני, „zweiter Adar" eingeschaltet. Bei den Parsen hieß „Adar" der neunte Monat. Am ersten Adar schickte man Boten aus zur Verkündigung des Purimfestes; zur Ausbesserung der durch die Regenszeit des Winters unfahrbar gewordenen Straßen[13]); die Felder von den vermischten Pflanzen zu reinigen[14]); auch zur Einsammlung der Tempelsteuer.[15]) Der siebente Adar wird als der Geburts- und Sterbetag Mosis gekannt.[16]) Der 13te, 14te und 15te d. M. sind jene denkwürdigen Tage, wo die Juden während des Exils im persisch-medischen Reiche unter dem Könige Ahasveros durch die Ränke Hamans dem völligen Untergange preisgegeben und nur durch die glückliche Dazwischenkunft Mordechais und Esters gerettet wurden.[17]) Von diesen sind der 13te ein Fasttag und der 14te und 15te das Purimfest.[18]) Der Monat Adar gilt daher als Freudenmonat im Gegensatz zu den Monat Ab; es heißt: „Wie in Ab die Freude beschränkt wird, so soll im Monat Adar die Vergrößerung derselben stattfinden".[19])

Adler, נשר, nescher, Tageraubvogel, der in Bezug auf Kühnheit, Stärke, majestätische Haltung, hohen und schnellen Flug, Schärfe des Gefühls, des Geruchs und auf Lebensdauer von den andern Vögeln nicht erreicht wird, daher er als deren „König" gilt. Das hebr. „nescher", נשר, bezeichnet ihn im Allgemeinen, ohne genau die Gattung desselben zu bestimmen. Indessen passen die vielen von ihm vorkommenden Eigenschaften nur auf bestimmte Arten desselben. Nach diesen ließen sich die Adlergattungen unter dem Ausdrucke: nescher, deutlicher angeben. Die Bezeichnungen: er hat einen hohen und schnellen Flug,[20]) nistet auf dem höchsten Felsen,[21]) verliert das Gefieder zeitweise und erhält wieder neues, weßhalb er jünger aussieht,[22]) besitzt Sorgfalt für seine Jungen, die er bei ihrem ersten Flug auf

---

[1]) Jerus. Beza Absch. 1. h. 1. [2]) Cholin 105. [3]) Daselbst. [4]) Das. [5]) Sanh. 58. [6]) Midr. rabba 3 M. Absch. 3. [7]) B. mezia 107a. [8]) Das. [9]) Josua 15. 22. [10]) 1 M. 10. 19. [11]) 1 M. 19. [12]) Hosea 16. 8. [13]) Schekalim 1. [14]) Das. [15]) Das. [16]) Megilla 1. [17]) Ester. [18]) Megilla 1. S. d. A. [19]) Taanith 29. [20]) Spr. 30. 19. [21]) Jerem. 49. 16. [22]) Ps. 103. 5; Jesaia 40. 31.

seinen Rücken nimmt[1]) u. s. w., deuten wol auf den Goldadler. Derselbe hat gelbbraune, in der Sonne goldglänzende Farben, ist drei Fuß hoch, mißt zehn Fuß mit ausgebreiteten Flügeln und wird noch durch seinen hakenförmig gebogenen Schnabel kennbar. Dagegen bezeichnen die bibl. Aussagen: „er hat nackten Kopf und Hals,[2]) frißt das Aas",[3]) nicht mehr den Goldadler, sondern den grauen oder fahlen Geier, der größer, aber weniger kühn und schön, auch äußerst gefräßig ist. Ebenso paßt: „auf die Leute schnell herabstürzen,[4]) die Augen aushauend und ausfressend"[5]) auf den Geieradler oder Lämmergeier, welcher der größte, stärkste und furchtbarste Raubvogel ist, der nur in der Noth vom Aase lebt; dagegen Ziegen, Schafe, Rehe u. s. w. raubt, die er hoch in den Lüften trägt und von da herabfallen und zerschmettern läßt, wo er demselben erst die Augen ausfrißt und so sich von den andern Adlern unterscheidet. In symbolischer Bedeutung wird durch den Adler bezeichnet: der Stolz und der hochfahrende Sinn,[6]) die Raublust und die Raubgier,[7]) die Stärke und die Gewalt,[8]) die Schnelligkeit,[9]) die göttliche Fürsorge und der göttliche Schutz,[10]) die Verjüngung,[11]) das lange Leben,[12]) die liebevolle Fürsorge des Vaters über die Jugend,[13]) der zu Felde ziehende König[14]) u. s. w. Bei Ezechiel gehörte er mit zu den vier Geschöpfgattungen am Thronwagen Gottes, die die Welterhaltung und Weltleitung durch Gott darstellen.[15]) Im Talmud giebt es neben Hervorhebung der Eigenschaften noch einige Notizen über seine Körperbeschaffenheit. Als Raubvogel zu den unreinen Vögeln gehörig, wird er, wie diese bezeichnet, daß er keinen Kropf, nur einen einhäutigen Magen und keine verlängerte Mittelzehe an den Füßen hat,[16]) seine Beute erwürgt und diese sogleich lebendig verzehrt[17]) u. s. w.[18]) Er ist auch hier der Vorzüglichste,[19]) Würdevollste,[20]) der König der Vögel,[21]) mit einem schnellen, nicht so leicht ermüdenden Fluge.[22]) Die Sage läßt ihn in die jungen Gemsen, die auf hohen Bergen geboren werden und durch Herabstürzen den Tod leicht finden könnten, auffangen und der Mutter zurückbringen.[23]) Auch soll er durch das Klopfen mit den Flügeln den Jungen, um sie nicht zu erschrecken, seine Ankunft ankündigen,[24]) beim Ausflug die kleinen Jungen auf seinen Flügeln über sich tragen.[25])

Adonai, אדני, Herr. Substituirte Benennung des vierbuchstabigen Gottesnamens, des Tetragrammatons, יהוה, dessen Aussprache später geheim gehalten und so vergessen wurde. Dieses auffallende Geschick dieses Gottesnamens hat die Bibelforscher sehr früh zu verschiedenen Arbeiten über denselben angeregt, die zu einer starken Literatur herangewachsen. Unsere Darstellung soll neben Andern mehr die über das Tetragrammaton in dem talmudischen Schriftthum enthaltenen Nachrichten zu beleuchten versuchen. I. Name, Umschreibung und Bezeichnung. Das nachbiblische Schriftthum hat zur Bezeichnung dieses Gottesnamens eine Menge neuer Benennungen; es war die Scheu, denselben nach seiner eigentlichen Angabe in der Bibel zu nennen, die ein Verbot über dessen Aussprechen zu ihrem Boden hat.[26]) Schon die biblischen Bücher gebrauchen zur Vermeidung öfterer Wiederholungen desselben die Benennungen: schem, שם, „Name"[27]) oder haschem, השם, der Name,[28]) auch: schem hanichbad wehanora, שם הנכבד והנורא, der ehrwürdige und ehrfurchtsvolle Name.[29]) Eine größere Anzahl von denselben haben die talmudischen Schriften. Nebem dem biblischen „schem" oder „haschem", „der Name" und dem obigen „Adonai", „Herr" (s. Adonai), von deren Gebrauch zur Substituirung des Tetragrammatons wir weiter sprechen werden, kommen vor: 1. Schem hamphoresch, שם המפורש, der in der Bibel von Gott selbst angegebene

---

[1]) 2 M. 19. 4; 5 M. 32. 11. [2]) Micha 1. 16. [3]) Hiob 39. 27–30. [4]) Habak. 1. 8; Hiob 4. 26. [5]) Spr. [6]) Spr. 23. 5; Jer. 49. 16. [7]) Habak. 1. 8. [8]) Ps. 103. 5; Jes. 40. 31. [9]) 2 S. 1. 23; 5 M. 28. 44; Klgld. 4. 19. [10]) 5 M. 32. 11. [11]) Ps. 103. 5. [12]) Ezech. 1. 10. [13]) 5 M. 32. 11. [14]) Ezech. 17. 3. [15]) Ezech. 1. 5. [16]) Cholin 61a. [17]) Daselbst. [18]) Siehe Raubvögel. [19]) Tanchuma zu Emor גדול שבעופות. [20]) Midr. rabba 2 M. 23. ר' מיני גאים. [21]) Chagiga 13b. [22]) Aboth 5. 20. [23]) Baba bathra 16b. [24]) Nach Raschi zu 5 M. 32. 11. [25]) Daselbst. [26]) Siehe weiter. [27]) 3 M. 24. 11. [28]) Das. [29]) 5 M. 28. 58.

(erklärte) Name[1]); 2. Schem hamjuchad, שם המיוחד, der eigentliche Gottesname, der Gott einzig bezeichnende Name, im Gegensatz zu den andern Gott beigelegten Namen, die nicht seinem Wesen, sondern seinen Eigenschaften entnommen werden, nach denen auch andere Gott untergeordnete Persönlichkeiten genannt sind[2]); 3. Schem ben arba, שם בן ארבע, deutlicher: שם בן ארבע אותיות, der vierbuchstabige Gottesname,[3]) eine Bezeichnung, die der griechischen Benennung „Tetragrammaton" bei Philo und Josephus,[4]) nachgebildet wurde; 4. Schem hahevaja, שם ההויה, der Name von Gottes Sein[4]); 5. Schema rabba, שמא רבא, der große Name[5]); 6. Schema rabba vejakira, שמא רבא ויקירא, der große und ehrwürdige,[6]) oder Schema rabba vekadischa, שמא רבא וקדישא, der große und heilige Name[7]) u. a. m.[8]) Von noch andern Namen sprechen die Mystiker, die dem Tetragrammaton gewisse Wörter substituirten, und nach deren Buchstabenzahl dieselben als Bezeichnungen, Umschreibungen, desselben angeben. Es gehören hierher: a. der zwölfbuchstabige Name,[9]) שם בן י"ב אותיות, wobei man an die dreimalige Wiederholung des Tetragrammaton in dem Priestersegen (4 M. 6. 24.) 3 × 4 = 12 zu denken hat[10]); b. der 22buchstabige Name, שם בן כ"ב אותיות,[11]); c. der 42-buchstabige Name, שם בן מ"ב אותיות, der ebenfalls, als aus einer Anzahl von dem Tetragrammaton substituirten Wörtern bestehend, angegeben wird, deren Buchstabenzahl 42 macht[12]); d. der siebzigbuchstabige Name, שם של ע' אותיות,[13]) oder der 72buchstabige Name, שם בן ע"ב אותיות.[14]) Ueber die Bedeutung dieser vier Gottesnamen für das Tetragrammaton bei den Mystikern und in der spätern

---

[1]) 2 M. 3. 14. אהיה אשר אהיה mit der Angabe daselbst זה שמי לעולם und das. Kap. 6. 3. ושמי ה' לא נודעתי להם. Der Ausdruck מפורש kommt vor in Esra 4. 18. Der Name שם המפורש als Bezeichnung des Tetragrammaton bringen Mischna joma 6. 2. Sifre zu 4 M. N. 39. Gemara Joma S. 69b. Sota S. 38a. u. a. m. Abweichende Erklärungen des Ausdruckes שם המפורש haben Munk. Le guide des égarés p. 267; Ikkarim 2. 28; Cassel, Cusari S. 78; Loew. Graphische Requisiten S. 25. Zeit. d. J. 1870 N. 45. [2]) Sanhedrin S. 60a. 56a. Schebuoth S. 38b. Die Namen „El" und „Elohim" kommen auch für „Richter", „Engel", „Götzen" vor. [3]) Kidduschin S. 70a. in der Angabe von Rabh. [4]) Meist in den Schriften der nachtalmudischen Zeit. [5]) Targum Onkelos an mehreren Stellen; auch im Kaddischgebet שמיה רבא. [6]) Targum Jeruschalmi zu 2 M. 20 30. [7]) Targum zu Ps. 147. 4. [8]) Wir nennen noch das אזכרה, „die Erwähnung", als Bezeichnung des Tetragrammaton (Joma S. 8a. Sanhedrin 60a. u. a. m. Stellen); ferner die Benennungen des Tetr. bei den Gelehrten im Mittelalter, als: 1. שם העצם, der Name von dem Wesen Gottes; 2. שם הנכבד, der ehrwürdige Name; 3. שם הגדול, der große Name; 4. שם הנורא, der ehrfurchtsvolle Name; 5. שם הנעלם, der verborgene Name; 6. שם המופלא, der wundervolle Name; 7. שם המעולה, der erhabene Name; 8. שם הנכתב ולא נקרא, der Name, der geschrieben, aber nicht gelesen wird u. a. m. [9]) Kidduschin Gemara S. 71a. Rabh, ein Gesetzeslehrer im 3. Jahrh. ist der Erste, der von demselben spricht. [10]) Nach dem kabbalistischen Buch Sepher Habahir S. 6. col. 3. Raschi zu Aboda Sara S. 17a. sagt: שם בן י"ב אותיות לא פירשו. Nach Rasiel sind es die bei den Kabbalisten üblichen zwölf verschiedene Zusammenstellungen des Tetragrammatons. Andere finden in der Benennung עצם מהוה כל הוה „Das Wesen, das jedes Wesen hervorbringt, diese 12 Buchstaben. [11]) Im Buche Rasiel S. 45a. zusammengesetzt aus einer Reihe von Wörtern, als: אנקתם. [12]) Kidduschin Gemara S. 71a. Raschi sagt auch hier: „den 42buchstabigen Namen haben sie uns nicht erklärt" שם בן מ"ב לא פירשו לנו, desto eifriger forschten nach demselben die Kabbalisten. Hai Gaon (Taame Seckenim S. 55—58) giebt die Anfangsbuchstaben der Wörter dieses Namens durch אבגיתץ an; es sind dies die Anfangsbuchstaben des bekannten Gebetes, angeblich von R. Nechunja ben Hakana: אנא בכח גדולת ימינך תתיר צרורה. Der Kommentar des Narboni zum More Nebuchim des Maimonides I. Kap. 62. folgt ihm und giebt folgende mnemotechnische Wörterbildung dieses Namens an: אבג, יתץ, קרע, שטן, בגד, יכש u. a. m. In neuester Zeit hat Frank, Kabbala S. 46, übersetzt von Jellinek, die Zahl 42 in der Berechnung der einzelnen Buchstaben der hebr. Namen der kabbalistischen zehn Sephiroth gefunden, als: כתר = 3; חכמה = 4; בינה = 4; גדולה = 5; גבורה = 5; תפארת = 5; נצח = 3; הוד = 3; ומלכות = 5; ויסוד = 5, zusammen 42. Eine andere Angabe stellt Bacher, Agada S. 18. auf. Die zwölf Benennungen der göttlichen Potenzen, von denen Rabh (Chagiga S. 12a.) spricht, geben in ihrer Buchstabenzahl ebenfalls 42. Es sind: הכמה = 4; תבונה = 5; דעת = 3; כח = 2; גבורה = 5; גערה = 4; צדק = 3; משפט = 4; חסד = 3; רחמים = 5, zusammen 42. [13]) Targum zum Hohld. 2. 17. שמא רבא מפרש בשבעין שמהן. [14]) Succa S. 45a. Hai Gaon im Taame Seckenim S. 55—58. Midrasch rabba 1 M. Absch. 44. Dieser Name war schon Hai Gaon unbekannt ואין אותיותיו ידועות. Aben Esra zu 2 Mos. 3. 15. 11. 19. 33. bringt die Zahl 72 aus der arithmetischen Berechnung der einzelnen Buchstaben des Tetragrammatons heraus, als: יוד = 20; הי = 15; ויו = 22; הי = 15, zusammen 72.

Kabbala, siehe weiter. Wir bemerken hier nur, daß nach Maimonides der zwölfbuchstabige Name nach dem Tode des Hohenpriesters Simon des Gerechten (s. d. A.) anstatt des Tetragrammatons von den Priestern beim Tempelgottesdienste gebraucht wurde.[1]) II. Etymologie und Bedeutung. Die Etymologie desselben nebst Bildung und Ableitung nach grammatikalischer Bestimmtheit ist, da dessen Vokalisation von Adonai, אדני, entlehnt[2]) und dessen Aussprache vergessen wurde, ein der schwersten Probleme. Verschiedene Vermuthungen über die Ableitung und Wortbildung dieses Namens werden aufgestellt, die sich auf geschichtliche Zeugnisse seiner einstigen Aussprache berufen, ohne die Verschiedenheit der Angaben zu beachten. Wir kehren deshalb lieber zur Bibel zurück, um aus ihr vielleicht Aufschluß über diesen Namen zu erhalten. Mose wird der Name Gottes durch die Worte: אהיה אשר אהיה „Ich bin, der ich bin" oder „ich werde sein, der ich sein werde", verkündet.[3]) Stellen wir dieses dem Gottesnamen יהוה gegenüber, so ergiebt sich, wenn wir von der entlehnten Vokalisation absehen und das Verbum היה = הוה setzen, oder היה eine jüngere Form von הוה halten, daß יהוה die dritte Person des Futurums oder Imperf. von היה = הוה ist und demnach das in der dritten Person ausdrückt, was: אהיה in der ersten. Gott kündigt sich in der ersten Person: אהיה „ich werde sein" an, während die Menschen ihn in der dritten Person: ה' „er wird sein" oder „er ist" nennen. So bezeichnet dieser Name beides, das Sein und Werden, um Gott nicht blos als das schlechthin Seiende, sondern auch für das Werdende, das zum Vorschein Tretende, der Welt sich Offenbarende und um das für um die Welt Seiende darzustellen. Die Bedeutung dieses Gottesnamens ist demnach, Gott nicht blos als ein abstraktes, absolutes Sein, sondern auch als ein durch Werden sich äußerndes d. h. ein durch Werke sich offenbarendes Sein zu verkünden. Gott soll nicht so sehr als das „für sich", „an sich" und „durch sich", als vielmehr das um die Welt und für die Welt Seiende gehalten werden. Die Zeitform ist die Zukunft, die einzige, die keine Grenzen kennt, ohne Abschluß ist und gewissermaßen sich unendlich ausdehnt, d. h. soll das göttliche Sein nach einer Zeitform bestimmt werden, so kann es nur die überwiegend zukünftige sein, welche die Unendlichkeit Gottes mitausdrückt. Hierzu kommt noch die Angabe der Person dieses Gottesnamens. Derselbe steht in der dritten nach der Benennung von Seiten des Menschen „Er wird sein", während Gott selbst ihn durch die erste Person: „Ich werde sein" angibt; also ein „Er wird sein" durch ein „Ich werde sein" erklärt, d. h. nicht als alte Verheißung, sondern wie Gott dieselbe fortwährend erneuert. So an Isaak: Und ich werde mit dir sein[4]); an Jakob: Ich bin mit dir[5]); bei Mose: Ich werde mit dir sein.[6]) Damit ist die dritte Gestalt des göttl. Seins: die Unendlichkeit Gottes über Zeit und Raum angedeutet. Es fehlt nur noch die des Könnens und Vermögens, die in der Art und Weise der Verkündigung dieses Namens liegt. „Ich bin, der ich bin" oder „Ich werde sein, der ich sein werde", lautet die erklärende Angabe dieses Gottesnamens, die, wie das: „Ich begnadige, den ich begnadige; ich erbarme mich, dessen ich mich erbarme"[7]) Gott als den durch nichts Beschränkten, den Unbehinderten, über jede Macht Erhabenen darstellt. Somit ist dieser doppelte Ausdruck keine Tautologie, keine nutzlose Wiederholung, sondern drückt die Unendlichkeit im Können und Vermögen aus. Dieses Ganze wird zum Schluß durch den Hinweis auf die Geschichte der Väter gleichsam als etwas Bekanntes vorgeführt. „Der Ewige" ה', Gott eurer Väter hat mich zu euch geschickt; dieses ist mein Name ewig und dies ist mein Andenken von Geschlecht zu Geschlecht".[8]) In dem Namen ה' liegt demnach die ganze Eigenthümlichkeit der biblischen Gottesidee, der Gesammtinhalt der vielen von ihr ausstrahlenden Lehren mit der starken Nüaneirung der unterscheidenden Merkmale des Gottesbegriffs der Bibel von dem des Heidenthums,

---

[1]) Maimonides more I. 62–63. [2]) S. d. A. und weiter. [3]) 2 Mos. 3. 14. [4]) 1 M. 26. 3. [5]) 1 M. 28. 20. [6]) 2 M. 4. 16—19. [7]) 2 M. 31. [8]) 2 M. 3. 15.

wie er als Gegensatz zu ihm das Götzenwesen negirt und die Gottesidee zu ihrer Reinheit nach ihrer sittlichen Bedeutung als Heilsoffenbarung erhebt. Es ist dies keine Bezeichnung des Gottes Israels allein in partikularistischem Sinne als eines Nationalgottes, sondern sein ganzer Ausdruck führt ihn als Universalgott vor: „Gott aller Menschen und aller Völker". Er enthält nicht blos das reine Sein als Grundbedeutung; die unendliche Subjektivität als dessen viel tiefere Fassung; ebenso nicht blos den Urgrund als Gegensatz zu dem Geschaffenen; auch nicht die unbegränzte Existenz als Negation der Götzen, sondern, indem er dieses Alles bezeichnet, ist er die Benennung dessen, was allein „Gott" heißen kann und bestimmt die Grundlage des ganzen Gottesbewußtseins, den Boden aller Gotteseigenschaften. Es giebt dieser Name an: a) das Sein schlechthin, im Gegensatze zu den wesentlosen Götzen; b) das Sein durch Werden in seiner Offenbarung als Negation jedes Untergottes in der Weltleitung; c) das Sein erhaben über Zeit und Raum, Können und Vermögen als Darlegung des Unvermögens alles Weltlichen; d) das Sein für und um die Menschen als Angabe, wo wir die Hülfe und den Beistand zu suchen haben. Dieser Name in dieser Bedeutsamkeit wird so hoch gehalten, daß, während die andern Gottesnamen, El, Elohim, in uneigentlichem Sinne auch zur Bezeichnung der Götzen gebraucht werden, dieser nie dazu verwendet wird. Um die Gottesidee dieses Namens zum Gemeingut aller Menschen zu machen, geschah die göttliche Bundesstiftung mit den Vätern, die Erwählung Israels und die Gesetzgebung auf Sinai. „Damit du wissest, daß der Ewige 'ה Gott ist"; „damit sie erkennen, daß mein Name 'ה „Ewiger" ist", sind die oft wiederkehrenden Stimmen als Angabe der Ursache so vieler Wunder und Ereignisse. So sollten ihn die Priester in ihrem Segen über das Volk aussprechen[1]); die Israeliten bei ihm wahr schwören[2]) u. s. w. überhaupt Leben und Wandel als eine Verherrlichung dieses Namens einrichten: „Daß alle Völker der Erde erkennen, wie mein Name: 'ה, Ewiger, über dich genannt ist".[3]) Bei den Propheten ist er der Gottesname, der von allen Völkern der Erde gekannt und beherzigt werden wird. „Und an diesem Tage wird der Ewige 'ה eins und sein Name eins sein".[4]) III. Heimath, Alter und Verwendung. Die Heimath dieses Namens wird von Vielen bald Aegypten, bald Phönizien[5]) angegeben, von wo Moses ihn entlehnt haben soll. Die Denkmäler, die Mysterien dieser Völker, wie auch deren älteste Geschichtsurkunden kennen ihn.[6]) Sogar das lateinische „jovis" soll ein Ueberrest desselben sein. Diesen Annahmen, abgesehen von der Unzuverlässigkeit ihrer Zeugenschaft,[7]) stellen wir die Frage entgegen: warum aber sollten Aegypten, Phönizien und selbst Rom diesen Gottesnamen gekannt haben und nicht die Israeliten, daß Moses ihn erst von ihnen entlehnen mußte? Konnten ihn ja ebenso die Israeliten gekannt haben! Es mag sein, daß dieser Name, der die Gottesidee am einfachsten und natürlichsten ausdrückt, auch von andern Völkern gekannt war, aber dieses weist grade auf eine Quelle für Alle hin und bestärkt uns in der biblischen Angabe, daß die Gottesidee und mit ihr wol auch der Gottesname von den ersten Menschen überkommen waren, aber nach und nach vergessen, entstellt und auf andere Wesen übertragen wurden.[8]) Sehen wir auch davon ab und setzen diese eine Quelle in den Menschen, dessen Vernunft ihm diese wahre und so einfache Benennung Gottes geben mußte, so sehen wir nicht ein, warum wir dasselbe auch nicht für die Israeliten behaupten können? Nach beiden Richtungen, der biblischen und der nichtbiblischen, braucht daher dieser Gottesname von den andern Völkern nicht entlehnt zu sein; er gehört dem bibl.

---

[1]) Siehe Priestersegen. [2]) S. ibid. [3]) 5 M. 25. 40. [4]) Zacharia 14. 10. Voreilig ist daher der Schluß bei Kurz, Geschichte des alten Bundes, daß nach der Entwicklung: 'ה wieder zu: אל zurückkehrt, wieder Elohim wird, wo die Zeit des Gerichts eintritt, was mit obiger Stelle im Widerspruch steht, auch ist bei der Ankündigung eines zukünftigen Gerichts stets 'ה genannt. [5]) Siehe Lutz Bibl. Theol. S 28–31. v. Koeln 101. 2; Steudel 150. 1; Haevernick 38a. [6]) Daselbst. [7]) Siehe darüber Lutz Bibl. Theol. S. 28–31. [8]) Vergl. Götzendienst 1 M. 4. 21. und den Artikel: Enosch.

Boden an, dem er entsprossen ist. Seine Heimath ist die Offenbarung Gottes an Moses. Die Erörterung des zweiten Punktes hat verschiedene Meinungen unter den Bibelexegeten hervorgerufen. Die im 2 M. 6. 3. an Moses gerichteten Worte: „Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als Gott, der Allmächtige, aber meinen Namen: 'ה „Ewiger" habe ich ihnen nicht bekannt gemacht", während im 1. B. M.: Abraham Gott unter diesem Namen kennt, ihn mit demselben anredet, von diesem spricht und verkündet, bewogen Viele zur Annahme, daß die Genesis zwei Verfasser habe und vor Mose dieser Name den Israeliten fremd war, was natürlich von Andern bestritten wird. Sehen wir davon ab, so begegnen uns in dem 1. B. M. Namen von der vormosaischen Zeit, die eine Zusammensetzung mit der Verkürzung dieses Gottesnamens deutlich zeigen. Wir erwähnen die wichtigsten: מור יה „Moria",[1]) יהו דה „Jehuda",[2]) die sicherlich nicht von einem zweiten Bearbeiter des Pentateuchs herrühren und die Wahrscheinlichkeit zulassen, daß dieser Name schon vor Mose gekannt war. Aber nur gekannt, vielleicht als Tradition, während die Gottesoffenbarung allein unter dem Namen „Gott, der Allmächtige", אל שדי, stattfand. So die Bundesverheißung an Abraham,[3]) Isaak,[4]) Jakob[5]) und die Söhne Jakobs,[6]) während die Offenbarung an Moses bei der Erlösungsankündigung schon mit dem Gottesnamen; 'ה, Adonai, beginnt.[7]) IV. Aussprache, Verbot, Substituirung und weitere Geschichte. a. Seine Aussprache. Die Erörterung dieses Punktes ist noch viel schwieriger, weil es dafür, so bald wir von der Tradition absehen, keinen Anhalt in der Bibel gibt. In der Mitte des Volkes, dessen Schriftthum diesen Gottesnamen bringt,[8]) galt er als unaussprechbar und wurde nach seiner wirklichen Aussprache nicht genannt.[9]) Die Zeugen außerhalb[10]) sind höchst unzuverlässig, weil sie: a) durch die Gräzifizirung der Aussprache diesen Namen undeutlich wiedergeben; b) in der Angabe auffallend von einander differiren und c) die Aussprache nicht aus erster Quelle geschöpft haben. Sämmtliche auf diese geschichtlichen Zeugnisse außerhalb des jüdischen Kreises gestützten Vermuthungen älterer und neuerer Zeit haben daher keinen festen Boden, weßhalb wir bei dem bescheidenen Geständnisse verharren, daß, da nach glaubhaften Augenzeugen die Aussprache dieses Gottesnamens während des zweiten jüdischen Staatslebens nur Einzelnen bekannt war[11]) und später ganz vergessen wurde,[12]) wir vergebens nach der Bestimmung derselben uns abmühen werden. Dieser Gottesname bleibt daher auch für uns unaussprechbar, den wir nach dessen alten substituirten Benennungen: haschem, השם, „der Name"; adonai, אדני, „Herr" und in Verbindung mit dem Letzern als: אדני ה', wo er alsdann die Vokale von Elohim erhält, auch: elohim „Gott" kennen. b. Verbot. Minder schwierig ist der Nachweis des Verbots von dem Aussprechen dieses Gottesnamens. Abgesehen von den biblischen Stellen,[13]) wo dessen Nennung künstlich gemieden wird, und von den Büchern der Bibel, wo er gar nicht,[14]) oder höchst selten vorkommt,[15]) hören wir aus dem Munde der ältesten Zeugen: der Septuaginta (s. d. A.), des Philo (s. d. A.) und des Josephus (s. d. A.), daß das Aussprechen des Tetragrammatons im gewöhnlichen Leben verboten war. Die Septuaginta substituirt in ihrer Uebersetzung diesen Gottesnamen durch *κυριος*, Herr, אדני,[16]) eine Benennung, die später auch bei den Palästinensern üblich wurde. Philo sagt: „daß auf der Stirnplatte des Hohenpriesters die vier Buchstaben desjenigen Namens eingegraben waren, die nur das durch Weisheit geläuterte Ohr und nur die durch Weisheit geläuterte Zunge

---

[1]) 1 M. 22. 2. [2]) 1 M. 30. [3]) 1 M. 17. 1. [4]) 1 M. 28. 3. [5]) 1 M. 38. 11. [6]) 1 M. 43. 14. [7]) 2 M. 2. [8]) Siehe weiter: die Bedeutung. [9]) Wofür Philo, die Septuaginta und Josephus aus der Periode des zweiten Staatslebens Zeugniß ablegen. Siehe weiter. [10]) Siehe deren Aufzählung in Fürst's Lexicon und Baer I. 173. [11]) Siehe weiter. [12]) Siehe das Talmudische hier. [13]) 1 M. 32. 30; Josua 5. 14. 15; Richter 13. 18; Hiob 37. 6; Neh. 6. 6. u. a. m. [14]) Als z. B. das Buch Ester. [15]) Das Buch Hiob. Die Bücher Esra, Nehemia und die Bücher der Chronik gebrauchen schon das אדני anstatt des Tetragrammatons. [16]) So zu 2 M 6. 3; 33. 19. u. a. O.

aussprechen durfte, und daß dieses nur beim Gottesdienste zulässig war".[1]) Ferner: „Wie die Kinder ihren Vater nicht beim Namen nennen, sondern „Vater!" so auch der Mensch seinen Gott".[2]) Josephus berichtet, daß es ihm nicht gestattet sei, den Namen, den Gott Mose offenbarte, auszusprechen.[3]) Ein Gesetzeslehrer des 1. Jahrhunderts, Abba Saul, geht noch weiter und erklärt denjenigen der Seligkeit (des Antheils an der zukünftigen Welt) verlustig, der das Tetragrammaton nach seinen Buchstaben ausspricht.[4]) Gegenüber diesen Berichten stehen die gesetzlichen Anordnungen, das Tetragrammaton von den Priestern im Priestersegen (s. d. A.) und vom Hohenpriester in seinen Dienstverrichtungen im Tempel am Versöhnungstage auszusprechen; ebenso denselben in dem Zeugenverhör über Gotteslästerung zu nennen und im Unterricht den Jüngern zu überliefern. Die Gesetzeslehrer des 1. und 2. Jahrhunderts beschäftigten sich daher mit der Lösung dieses Widerspruchs. So wird in Bezug auf das Aussprechen des Tetragrammatons im Priestersegen bemerkt, daß dies nur den Priestern im Tempel zu Jerusalem gestattet war. Angedeutet findet der Eine dies in 4 M. 6. 27. in dem Ausdruck daselbst „meinen Namen", שמי, (gleichsam die Stätte meines Namens, der Tempel); der Andere, R. Jonathan, in 2 M. 20. 24. „Ueberall, wo ich meinen Namen nennen lasse, komme ich zu dir und segne dich", was auf den Tempel bezogen wird, als Lehre, daß nur im Tempel dieser Gottesname ausgesprochen werden darf.[5]) Dagegen wird das Zweite, als im Verbote nicht mit eingeschlossen, ohne weitere Angabe angenommen.[6]) Das Verbot selbst, das Aussprechen dieses Gottesnamens konnte im Schriftgesetze nicht anders als andeutungsweise nachgewiesen werden. In 2 M. 2. 15. „dies ist mein Name ewig" wird der hebr. Ausdruck für „ewig", לְעוֹלָם in Bedeutung von „verhöhlen", verheimlichen, genommen, als den Gottesnamen zu verheimlichen.[7]) Andere beziehen darauf den schon oben zitirten Vers 2 M. 20. 24. Nur die aramäische Uebersetzung von Onkelos übersetzt in 3 M. 24. 16. das Wort ונקב durch ופרש, als wenn diese Stelle das Verbot des Aussprechens des Tetragrammatons brächte.[8]) So nahm man zu einer Substituirung des Tetragrammatons seine Zuflucht. Die Mischna hat darüber: „Im Tempel sprach man den Namen (das Tetragr.), wie er geschrieben wird, aber in der Provinz, במדינה, nach seinen Substitutionen".[9]) Die älteste und erste Substitution war durch das „haschem", השם, der Name, eine Benennung, die schon, wie erwähnt, in den biblischen Büchern vorkommt, und sich im Schriftthume der Samaritaner erhalten hat.[10]) Jüngern Datums ist die zweite durch „Adonai", אדני, „Herr", die erst bei den griechisch-redenden Juden üblich war und so in der Septuaginta und bei Philo durch „κύριος," Herr, wiedergegeben wurde. Eine weitere Beschränkung machte sich auch da geltend, wo das Aussprechen des Gottesnamens gestattet war. Der Grund hierzu war die Befürchtung vor Mißdeutung und Mißverständniß desselben (siehe Hellenisten). Eine talmudische Nachricht theilt mit, daß nach dem Tode Simons des Gerechten (s. d. A.) die Priester sich zurückhielten, im Priestersegen das Tetragrammaton (wie früher nach Vorschrift) auszusprechen.[11]) Auch die Erlaubniß der Mittheilung der richtigen Aussprache dieses Gottesnamens an die Jünger der Priester und anderer Lehrer überhaupt wurde beschränkt. Wir lesen darüber: „Erst

---

[1]) Philo de vita Mosis III. 11. I. 152. [2]) Daselbst 684. de mutatione nomine § 2. [3]) Joseph. Antt. 2. 12. 4. [4]) Mischna Sanh. 10. 1. אף ההוגה השם באותיותיו. In der Tosephta Sanhedrin C. 12. ist dieser Ausspruch anonym mit dem Anfang הוסיפו und Aboth de R. Nathan Absch. 36. ist es R. Jochanan ben Nuri, in dessen Namen derselbe zitirt wird. Siehe weiter. [5]) Sifre 4 M. Absch. Nasso § 43. Mechilta zur Stelle und Sote Gemara S. 38a. [6]) Sanh. S. 56a. אומר מה ששמעת בפירוש. [7]) Midr. rabba 2 Mos. u. Jalkut zur Stelle u. Kidduschin Gemara S. 71a. זה שמי לעולם לעלם כתיב. [8]) Vergl. hierzu noch Sanhedrin S. 56a. אימא פרושא שמיה. [9]) Mischna Tamid VII. 2. במקדש היו אומרים השם ככתבו ובמדינה כנוי. [10]) Siehe: „Samaritaner" in Abth. II. [11]) Joma Gemara S. 39b. Tosephta Sote Absch. 13. משמת שמעון הצדיק נמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם das נמנעו, deutet auf eine sich selbst auferlegte Beschränkung. Ob damit ein wirkliches Aufhören für immer verbunden war, wie Maimonides im More I. Absch. 62. annimmt, ist zweifelhaft und sehr zu bedenken.

überlieferte man den Gottesnamen (Tetragr.) Jedem, aber mit der Zunahme der Peruzim, פרוצים (der Frivolen), der Anmaßenden, überlieferte man ihn nur den Würdigen".[1]) Sogar im Dienste des Hohenpriesters am Versöhnungstage wird von einer Beschränkung berichtet. Der Ausspruch darüber lautet: „Erst sprach der Hohepriester diesen Namen mit lauter Stimme aus, aber später, als die Anmaßenden (פרוצים) zunahmen, sprach er denselben leise aus".[2]) Nach dem Zeugnisse des Gesetzeslehrers R. Tarphon bestand diese Praxis noch in den letzten Jahren vor der Zerstörung des Tempels. R. Tarphon berichtet: „Ich stand unter meinen Brüdern, den Priestern, neigte mein Ohr dem Hohenpriester zu, und da hörte ich, wie er diesen Namen verschluckte im Gesang der Priester".[3]) Ebenso wurde die Erlaubniß, das Tetragrammaton bei der Anklage des Gotteslästerers in der Aussage der Zeugen auszusprechen —, dahin bestimmt, daß dies nur zuletzt vor der Verurtheilung dem Aeltesten der Zeugen gestattet sei.[4]) Was war der Grund hiervon? In den oben zitirten Stellen wird darüber angegeben: „Die Zunahme der Peruzim (der Frivolen oder der Anmaßenden)", משרבו הפרוצים. Eine andere Stelle sagt: „Früher, da die Thora in Israel vergessen war, haben die Alten den Gottesnamen (das Tetragr.) im Gruße (Ruth 2. 4.) verschluckt".[5]) Welche waren die Peruzim und zu welcher Zeit lebten dieselben? Auf welche Periode in der jüdischen Geschichte bezieht sich der zweite Bericht von dem Vergessen der Thora? Wir wären geneigt, zunächst die Zeit der Gewaltthaten der Hellenisten unter der Syrerherrschaft über Palästina für dieselbe anzugeben. Die Zeit der hellenistischen Gewaltherrschaft in Palästina ist als diejenige gekennzeichnet, wo die Thora der Vergessenheit anheim gegeben wurde; ebenso paßt die Angabe, die Zunahme der „Frivolen" oder der „Anmaßenden" für die damaligen Hellenisten (s. d. A.), die alles Jüdische verächtlich zu machen suchten. Bestärkt werden wir in dieser Annahme durch den ebenfalls oben zitirten Bericht: „Seit dem Tode Simons des Gerechten hielten sich die Priester zurück, in den Priestersegen das Tetragrammaton auszusprechen"[6]); ferner nach der Stelle Gemara Kidduschin S. 71a., wo die „Peruzim" (Frivolen) den „Zenuim", den Frommen, entgegen gestellt werden. Eine andere Zeit, die ebenfalls hierher paßt, ist die der Zerrüttung und der Ueberhandnahme des Sektenwesens unter der Herrschaft der Herodäer bis zur Zerstörung des Tempels. Somit hätten wir unter „Peruzim", die Frivolen oder die Anmaßenden, die Hellenisten der Syrerherrschaft und die Sektenhäuptlinge oder die Sektenanführer in der Zeit der Herodäerherrschaft zu verstehen. Ueber das Treffende dieser Kennzeichen der Hellenisten und der Sektenhäuptlinge bitten wir in den Artikeln: „Hellenisten" und „Zeloten" nachzulesen. Wir sehen in den Hellenisten die extreme Richtung des Judenthums derzeit nach Links und in dem mystischen Sektenwesen späterer Zeit die extreme Richtung des Judenthums nach Rechts. Die Essäer (s. d. A.), die wir als einen Theil der Chassidäer (s. d. A.) kennen lernten, waren es, die diese extreme Richtung nach Rechts bildeten; andererseits kennt man sie, wie sie sich in verschiedene Sekten, in letztem Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels, theilten.[7]) Mit diesen Anordnungen standen die Gesetzeslehrer in der Mitte zwischen diesen beiden Richtungen. Wir führen als Beleg hierzu eine Unter-

---

[1]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 3. S. 40. col. 2. בראשונה היה נמסר לכל אדם משרבו הפרוצים לא היה נמסר אלא לכשרים. Hier ist deutlich von keinem andern Gottesnamen als von dem Tetragrammaton die Rede. Abweichend hiervon ist dieser Bericht in Babli Kidduschin Gemara S. 71a. בראשונה שם בן י"ב אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם משרבו פרוצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה והצנועים מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים, wo diese Beschränkung die Ueberlieferung des 12buchstabigen Gottesnamen traf. Maimonides More I. 62. deducirt daraus, daß seit dem Tode Simons des Gerechten die Nennung des Tetragrammatons ganz aufhörte, auch im Priestersegen im Tempel, wo an dessen Stelle der 12buchstabige Gottesname trat, was gegen den obigen Bericht im Jeruschalmi wäre, auch wollen Mehrere den 12buchst. Namen mit dem Tetragr. identificiren. [2]) Daselbst בראשונה היה אומר בקול גבוה משרבו הפרוצים היה אומר בקול נמוך. [3]) Das. א"ר טרפון עומד הייתי בין אחי הכהנים ושמעתיו מבליעו בנעימת הכהנים. [4]) Sanhedrin S. . Mischna daselbst. [5]) Tosephta Berachoth Absch. 7. 14. בראשונה שהיתה תורה משתכחת בישראל היו זקנים מבליעין אותו ביניהן. [6]) Siehe oben. [7]) Siehe: „Essäer".

redung zwischen einem Sektirer der Essäer und einem Gesetzeslehrer. „Wir klagen über euch Pharisäer, sprachen die Morgentäufer, eine Sekte der Essäer, daß ihr den Namen des Morgens ohne Reinigungsbad aussprechet". Darauf entgegneten diese: „Aus demselben Grunde erheben wir Klage über euch, daß ihr durch ein körperliches Organ den Gottesnamen aussprechet, da der Körper der Sitz der Unreinheit sei."[1]) Doch scheinen diese Anordnungen zur Beschränkung des Gebrauchs des Tetragrammatons nicht allgemein beachtet worden sein. Die mystisch religiösen Sekten hörten nicht auf, zu ihren angeblichen Wunderkuren und Wunderwerken das Tetragrammaton und die aus ihm hergeleiteten Gottesnamen, שמות, in Anwendung zu bringen und auszusprechen. Wir zitiren den gegen sie, sowie gegen die Hellenisten und die ersten Christen von den Gesetzeslehrern gerichteten Ausspruch: „Man fügte hinzu: wer das Joch des Gesetzes von sich wirft, das Beschneidungsbündniß zerstört, das Gesetz willkürlich auslegt und den Namen (Tetragrammaton) nach seinen Buchstaben ausspricht, diese haben keinen Antheil an der künftigen Welt".[2]) Im Anfang des zweiten Jahrhunderts war es R. Chanina b. Teradjon, von dem erzählt wird, daß er durch das Aussprechen des Tetragrammatons Wunder verübte und seinen Tod deßhalb verschuldet haben soll.[3]) Wie die Mystik ganz und gar die Kenntniß des Tetragrammatons, dessen Deutung, mystische Substituirung und die durch Buchstabenversetzung weitere Bildung von Gottesnamen für sich in Anspruch nahm, sehen wir, daß sie neben den vierbuchstabigen Gottesnamen von zwölf-, zwei und zwanzig-, zwei und vierzig- und zwei und siebzig-buchstabigen Gottesnamen spricht.[4]) Die Wunderwerke, die sie durch Anwendung des Tetragrammatons und der aus ihm hervorgegangenen Gottesnamen[5]) vollziehen zu können vorgiebt, sind unzählig.[6]) Wer kennt nicht das Amulettenwesen, die קמיעות, mit den auf ihnen geschriebenen Gottesnamen u. a. m., deren Anfertigung ihr Werk war. Was hiervon im Judenthum gehalten wurde, darüber hören wir Maimonides in seinem Buche More nebuchim I. Absch. 61.: „Lasse dir nicht von dem Wahn der Amulettenschreiber in den Sinn kommen, weder von dem, was du von ihnen gehört, noch von dem, was du in dem Schriftthume dieser Verrückten findest, von den erdichteten Gottesnamen, mit denen sie vorgeben, Wunder verrichten zu können. Alles dies ist nicht des Hörens werth, viel weniger daran zu glauben. Unter „Schem hamphoresch" ist kein anderer Gottesname zu verstehen, als das Tetragrammaton".[7]) Aber auch schon die Gesetzes- und Volkslehrer des 3. und 4. Jahrh. n. haben Bestimmungen zur Beschränkung der Verbreitung dieser mystischen Gottesnamen. So lehrte R. Jochanan (im 3. Jahrh.): „Den vierbuchstabigen Gottesnamen überliefern die Weisen ihren Schülern nur einmal in der Jahrwoche (7 Jahre), nach Andern zweimal in der Jahrwoche, בשבוע".[8]) Von Rabh (ebenfalls im 3. Jahrh.) lautet darüber die Mahnung: „Den 42buchstabigen Gottesnamen überliefere man nur dem Sittsamen und dem Bescheidenen, der sich in den mittleren Lebensjahren befindet, nicht zornsüchtig, dem Trunke ergeben und eigensinnig ist; ferner dem, so er ihn kennt, seiner bedacht sein wird, auch denselben in Reinheit zu bewahren u. s. w.".[9])

[1]) Tosephta Jadaim im Mischna-Commentar des R. Simson am Ende des Traktats Jadaim. [2]) Tosephta Sanhedrin Absch. 12. 25. הוסיפו עליהן הפורק עול והמפיר ברית והמגלה פנים בתורה וההוגה השם באותיותיו שאין להם חלק לעולם הבא. [3]) Aboda Sara S. 18a. Siehe Raschi das. וגזרו עליו לשריפה שהיה הוגה את השם באותיותיו. [4]) Siehe über dieselben im ersten Theil dieses Artikels und in den Anmerkungen daselbst. [5]) Die kleinen Halachoth und die andern kleinen Midraschim (edit Jellinek) haben eine unzählige solcher Namen; ebenso im spätern Buch Rasiel. [6]) Als z. B. umherfliegen (Sanhedrin 95a. Jalkut I. § 44), in den Himmel steigen (Gittin 68a.), tödten (Aboth de R. Nathan Absch. 20.); durch ihn soll Akiba in den Himmel gefahren. Das Tetragrammaton war auf dem Ringe Salomos (s. Asmodai), dem Stabe Mosis (s. d. A.) und in den Urim und Thumim (s. d. A.) u. a. m. [7]) More nebuchim I. Kap. 61. לא תחשוב זולת זה ולא יעלה במחשבתך שגאון כותבי קמיעות ומה שתשמעהו מהם או תמצאהו בספריהם המשוגים ומשמות הבדים — שהם יעשו נפלאות כל אלה הדברים לא יאות לאדם שלא לשמעם וכ"ש שיאמינם. ואינו נקרא שם המפורש כלל זולת זה השם בן ארבע אותיות. [8]) Kidduschin Gemara S. 71a. שם בן ד' אותיות החכמים מוסרים לתלמידיהם פעם אחת בשבוע וא"ר פעמים בשבוע. Das Wort „שביע", „Woche" bedeutet hier „Sieben Jahre", eine „Jahrwoche". So nach Maimonides Siehe: Joel, Midrasch Hasohar S. 31. [9]) Kidduschin Gemara S. 71a.

Noch im 4. Jahrh. ist es Rab Nachman, der der Lehre beistimmt, daß man diesen Gottesnamen nur einmal in einer Jahrwoche Andern überliefern darf.[1]) Doch wurde diese Strenge nicht von Allen getheilt. So wird von einem Essäer erzählt, daß er einem R. Pinchas den heiligen Gottesnamen überliefern wollte, dem sich dieser nicht zu unterziehen zu dürfen glaubte, weil er sich nicht den damit verbundenen Entsagungen auferlegen mochte.[2]) Ebenso kam zu R. Chanina in Sephoris R. Abina Sohn Sisi mit der Absicht, ihm die Aussprache des Tetragrammaton zu überliefern, von dem er nur durch einen Zwischenfall behindert wurde.[3]) Im 4. Jahrh. wollte Raba über das Tetragrammaton einen Vortrag halten, wo von ihn jedoch die Mahnung eines Alten, man müsse diesen Namen verheimlichen, abhielt.[4]) Auch jener oben zitirte Ausspruch des Abba Saul, der den Verlust des Antheils an der künftigen Welt auf das Aussprechen des Tetragrammatons nach seinen Buchstaben setzt, wurde milder aufgefaßt, daß dies in dem Falle gemeint sei, wenn das Aussprechen desselben außerhalb Jerusalems und auf lästerliche Weise geschehen ist,[5]) oder wie es die Sammaritaner thun, die in ihren Schwüren das Tetragrammaton nennen.[6]) Eine ältere Einrichtung bestimmte sogar, daß man im Gruße an seinen Nächsten des Gottesnamens gedenken soll.[7]) Wir resultiren aus allen diesen Zitaten, daß die Aussprache dieses Gottesnamens bis zum 5. Jahrh. noch Einzelnen unter den Gelehrten bekannt war, ebenso wol nach Jahrhunderten nachher. Ein Ausspruch eines Lehrers giebt an, daß in der Zukunft das Tetragrammaton nicht mehr durch „Adonai", Herr, sondern in seiner wahren Aussprache, nach seinen Buchstaben, wie es geschrieben wird, genannt werden wird.[8]) Indessen wird die Nichtverbreitung seiner Kenntniß tief beklagt, weil dadurch die Gebete nicht erhört werden können.[9]) Mehreres siehe: „Namen Gottes", „Mystik" und „Kabbala".

Adonai, אדני, Herr. Diese Pluralbenennung Gottes, die auch im Singular unter dem Namen: Adon, אדון, „Herr", von dem Stamme: אדן, festsetzen, bestimmen, oder von: דין auch דן, „richten, verwalten" mit vielen andern Zusammensetzungen vorkommt, stellt Gott als den Alles Festsetzenden und Bestimmenden da, um ihn in seiner absoluten Herrschaft, wie von ihm Alles abhänge, zu zeichnen. Es liegt in diesem Ausdruck die weitere Entwicklung des in den Gottesnamen: El, Elohim, enthaltenen Gottesbegriffs. Geben die Namen „El" und „Elohim" Gott als die höchste, einzige Macht, den Ursprung und Inhaber aller Kräfte an, die durch ihn entstehen und vergehen; so erhält durch: „Adonai" diese Zeichnung dahin ihre Erweiterung, daß sie Alles, was von diesen geschaffenen Kräften vollbracht und vollzogen wird und werden kann, als nur nach Gottes Anordnung vollbracht und vollzogen, erklärt. „El" und „Elohim" zeigen somit an, daß alle in der Natur hervortretenden Kräfte von Gott sind und „Adonai", daß deren schon vollzogene und vollziehende Werke von Gott zugemessen und bestimmt sind. Adonai gibt demnach in seiner Bedeutung die totale Abhängigkeit aller Kräfte in ihrer Thätigkeit von Gott an. Die weitere Vollendung dieses Gottesbegriffs spricht der Gottesname: ה׳, „Seiender", um uns stets Seiender, aus, der nach dem tiefern Inhalte seiner Bedeutung: Gott, stets seine Geschöpfe umgebend, um sie mit wachsamer Liebe seiend darstellt und dadurch aussagt, daß die in Adonai angedeutete Abhängigkeit durch Gottes Fürsorge zum Heile der Geschöpfe sich entwickelt und bestimmt. Adonai ist also eine die Mitte zwischen Elohim „Gott"

---

[1]) Daselbst. [2]) Jeruschalmi Joma Absch. 3. S. 40. col. 2. unten חד אסי בציפורין אמר לר' פנחס בר' חמא אתא ואנא מסר ליה לך אמר ליה לית אנא יכיל אמר ליה למה אל דאנא אכל מעשר ומאן דרגיל ביה לא יכיל ליכול מבריש כלום. [3]) Das. [4]) Kidduschin S. 71a. רבא סבר למדרשיה בפירקיה א"ל ההוא סבא לעלם כתיב. [5]) Sanhedrin S. 101b. Gemara daselbst אגא הגא ובגבולים ובלשון Vergl. über אגא Kohut Aruch haschalom. [6]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 10. 2. כגון אילן כותאי דמשתבעין. [7]) Allerdings ist man darüber unklar, ob man darunter das Tetragr. zu verstehen habe. [8]) Pesachim S. 50. ein Ausspruch des R. Nachman. [9]) Midrasch Schochar tob zu Psalm 91. Jalkut Psalm 119a.

und ה' „Seiender" haltende Benennung, die von Elohim, אלהים „Gott" zu ה' „Seiender" fortschreitet und anstatt des Letztern in der Aussprache gebraucht wird. Es ist eine dem frommen Herzen zusagende Gottesbenennung, die den Menschen in der Abhängigkeit von Gott Trost und Aufrichtung zur Ertragung der Mißgeschicke finden lehrt. Der Singular: Adon, אדון, „Herr", sowie die Pluralform: Adonai, אדני, werden auch zur Bezeichnung des menschlichen „Herrseins" gebraucht und haben zum Unterschiede einige Epitheta oder Veränderungen der Endsilben bei sich. Dagegen kommt dieser Name als Benennung der Götter, wie dies von: „Elohim" geschieht, nur einmal vor,[1]) wofür das ihm verwandte Wort: בעל, „Baal" gebräuchlicher ist.[2]) In Betreff der Bedeutung ist der Plural dem Singular ganz gleich; Adonai hat in seiner Pluralform keine Pluralbedeutung, weder im Sinne einer wirklichen Mehrheit, noch als eine in Gott vereinigte Pluralität von Wesen, sondern ist, wie: אלהים „Gott", חיים „Leben", עשוקים „Bedrückung",[3]) die Form des Abstraktums in Singularbedeutung, die den Begriff, getrennt von der Sache, ausdrückt.[4]) Diese Abstraktionsbedeutung des Plurals treffen wir auch bei der Angabe der menschlichen Herrschaft. So: אדוני הארץ „Herr des Landes",[5]) אדוני יוסף „Herr Josephs".[6]) Die Bedeutsamkeit dieses Gottesnamens in den Apokryphen und dem Talmud, siehe: Namen Gottes.

Adonia, אדניהו. Sohn Davids, von der Haggit zu Hebron geboren (2 Sam. 3. 4.), der kurz vor dem Tode seines Vaters, dem Beispiele seines Bruders Absalom folgend, offen nach der Krone strebte und zuletzt sich als König ausrufen ließ. Sein Plan wurde jedoch vereitelt, da bald darauf auf Befehl Davids Salomo als König ausgerufen wurde. Adonia wurde von Salomo anfangs schonend behandelt und erst sein dringendes Anhalten um die Abisag Sunamit brachte ihm den verdienten Tod. Auch hier, wie bei Absalom, legt der Talmud die Schuld der Erhebung auf die allzu große Nachsicht seines Vaters gegen ihn. Besser Zorn als Spott (Kohel. 7. 4.); besser, so heißt es,[7]) sprach Salomo, wäre es gewesen, wenn mein Vater über Adonia gezürnt hätte, als der Spott, der sich dann seiner bemächtigte. Die Führung Adonias, die Einrichtung seines Hofstaates, die ganze Art und Weise seiner Erhebung werden als eine Nachahmung Absaloms gehalten.[8]) Ueber das Recht zur Regierung heißt es: „Adonia griff nach der Krone, aber die Krone nicht nach ihm", was als Beweis gilt, daß Salomo derselben würdig war, nach der Tradition: „Wer der Krone würdig ist, dem ist sie eine Stütze, und wer derselben unwerth ist, den nimmt sie nicht auf".[9]) Von Adonia lautet daher das Sprichwort: „Wer das sucht, was ihm nicht gehört, der verliert das, was ihm gehört".[10]) Nur Adonias übereiltes Erheben verursachte die schnelle von David anbefohlene Krönung Salomos.[11]) Die Ursache des angeblich verschuldeten Todes als eine Folge seiner ungebührenden Forderung, die Abisag Sunamit betreffend, wird nicht als genügend erachtet und nur als ein Vorwand angenommen, um sich des Kronprätendenten zu entledigen.[12])

Adonibesek, אדני בזק. Kanaaniterkönig, von den Stämmen Juda und Simeon besiegt und lebendig gefangen. Seine gewohnte frevlerische Weise, besiegte Fürsten an Händen und Füßen zu verstümmeln, um sie des Kampfes unfähig zu machen, die er, wie Hunde, Brosamen unter seinem Tische auflesen ließ, wurde nun an ihn selbst verübt, was er als gerechte Gottesstrafe anerkannt hat.[13])

Adonizedek, אדני צדק. Herr der Gerechtigkeit. König von Jerusalem, das Haupt des Völkerbundes gegen Gibeon.[14]) In der Schlacht geschlagen, wurde er mit den vier andern Königen in derselben Höhle, wo sie sich verkrochen hatten, getödtet und begraben.[15])

---

[1]) Ps. 114. 7. [2]) S. Baal. [3]) Ps. 101. 3. [4]) Siehe: Elohim. [5]) 1 M. 42. 30 33. [6]) 1 M. 39. 20; Jes. 19. 4. [7]) Midr. rabba zu Koheleth. [8]) Jalkut zu Königen § 166. [9]) Sanhedrin 21; Aboda sara 44. [10]) Midr. r. 1 M. Absch. 20. [11]) Daselbst 3 M. Absch. 9. [12]) Jalkut I. § 166. zu Königen. [13]) Richter 1. 15. [14]) Josua 9. 1. [15]) Josua 10.

Adoraim, אדרים. Rehabeams Festung im Stammgebiet Juda,[1]) das Ador späterer Zeit,[2]) das heutige Dorf Dura im Distrikt von Hebron, 3 Stunden westlich von dieser Stadt, auf einem fruchtbaren Hügel, das an Getreide und Wein reich ist.

Adoram, אדרם. I. Schatzmeister Davids[3]); II. Rehabeams Schatzmeister nach Hadoram,[4]) der als Abgesandter des Königs von den Aufrührern gesteinigt wurde.[5])

Adramelech, אדרמלך. Assyrischer Abgott der durch Salmanassar nach Samaria verpflanzten Kolonisten, den sie bei ihrer Uebersiedlung mitbrachten und in ihrer neuen Heimath verehrten.[6]) a. Der Ableitung nach ist der Name: Adramelech aus מלך melech, König oder: מולך moloch, ein bekannter Götze und: אדר Adar, herrlich, prächtig zusammengesetzt, von welchen: אדר entweder ein Adjektivum zu: מלך König, oder: מולך Moloch, in der Bedeutung: starker, mächtiger König, herrlicher, mächtiger Moloch, oder als Eigenname des Götzen Adar, der nach dessen Bedeutung im Persischen: Feuer, Feuergott und in Verbindung mit: מלך „Feuerkönig", König, Herrscher, Adar, heißt, ist. b. Sein Kultus war dem des ammonitischen Molochs gleich und stellte die abscheulichste Verirrung des Aberglaubens durch die Darbringung der Menschenopfer, die Verbrennung der Kinder, dar.[7]) Die Heimath desselben war: Sepharwajim in Assyrien, später in Samaria bei den assyrischen Kolonisten. c. Seine Gestalt ist in der Bibel nicht angegeben, aber vom Talmud wird sie als die eines Pferdes oder Maulthieres gezeichnet. Kimchi stellt ihn in der Gestalt eines Pfaues dar. d. Das Verbot seiner Verehrung ist in dem zweiten Ausspruche des Dekalogs und mit vielem Nachdrucke später nochmals hervorgehoben: Und von deinem Nachkommen gebe nichts dem Moloch als Opfer hin und entweihe nicht den Namen deines Gottes, ich bin der Ewige![8]) Mehreres siehe: Götzendienst.

Adullam, עדלם. Stadt im Süden des Juda-Gebirges, in der Niederung dieses Stammgebietes,[9]) früher als kanaanitische Königsstadt bekannt.[10]) Hier stieg Juda hinab nach seiner Trennung von der Familie,[11]) floh David vor Saul in die daran nahe Höhle.[12]) Später war sie eine der Festungen Rehabeams[13]) und wurde nach der Rückkehr der Exulanten wieder bewohnt.[14]) Als Wortspiel bezeichnet sie den Endpunkt der Herrlichkeit Israels.[15])

Adullamshöhle, מערת עדלם. Dieselbe lag nahe an obiger Stadt, nach der sie genannt wurde, unweit von Bethlehem[16]) und wird heute noch auf dem entgegengesetzten Gebirgsgang, 2 Stunden südlich von Bethlehem, gegen das todte Meer hin gezeigt. Inschriften von Besuchern und der daselbst bestatteten Todten bedecken sie. Daselbst war es, wo David, nachdem er vom Könige zu Gath vertrieben wurde, sich verborgen hielt,[17]) und wohin die drei Helden aus dem von den Philistern belagerten Bethel dem David, als Probe ihres Heldenmuthes, Wasser brachten.[18])

Adummim, אדמים. Hügelreihe auf der Grenze zwischen dem Stammgebiete Juda und Benjamin, an der Nordgrenze des Ersten[19]) und der südlichen des Andern,[20]) etwas südlicher von dem an Jericho vorbeifließenden Sturzbach Wady. Der Name: Adummim ist von der braunrothen Erdfarbe, oder von den vielen Mordthaten, die in dieser Wüste vorfallen und heute noch für die Pilger zur Osterzeit auch unter Militärbedeckung gefährlich wird. Auf der Anhöhe dieses Hügelgebirges war ein Ort: Maale adummim, מעלה אדמים, „Terasse der rothbraunen Hügel" Gilgal gegenüber, von dem heute noch die Burgruine: Kalaal el dem in der Mitte zwischen Jerusalem und Jericho ein Ueberrest sein soll.

Aegypten, siehe: Mizraim.

Aehrenlesen, לקט. Die im Mosaismus angeordnete Armenfürsorge ist ein seiner Glanzpunkte. Die Armuth wird als ein nie ganz zu vernichtendes Uebel

---

[1]) 2 Chr. 11. 9. [2]) 1 Macc. 13. 20. [3]) 2 S. 20. 24. [4]) 2 Chr. 10. 18. [5]) 1 K. 12. 18. [6]) 2 K. 17. 31. [7]) Daselbst. [8]) 3 M. 18. 11. [9]) Jos. 15. 35; 1 M. 38. [10]) Jos. 12. 15. [11]) 1 M. 38. [12]) 1 S. 22. 1. [13]) 2 Chr. 11. 7. [14]) Neh. 11. 31. [15]) Micha 11. 7. [16]) 1 S. 22. 1; 2 S. 23. 13. [17]) 1 S. 22. 1. [18]) 2 S. 23. 13. [19]) Jos. 15. 7. [20]) Jos. 18. 17.

betrachtet,[1]) und die Erhaltung der Armen gehört mit zur Fürsorge des Staates. Aber keine Almosengaben, die des Menschen Schamgefühl verletzen bis sie es ganz vernichten, so daß die darauf eintretenden sittlichen Uebel unausbleiblich werden, sondern Anweisungen auf gewisse ihnen zustehenden Antheile des geernten Bodenertrages, die ihnen rechtlich zukommen und den Unterhalt mit Hülfe geringer Thätigkeit beschaffen. „So ihr erntet die Ernte eures Landes, sollst du die Ecke deines Feldes nicht vollends miternten und die einzeln Aehren nicht auflesen. In deinem Weinberg sollst du keine Nachlese halten, die einzelnen Trauben nicht lesen, sondern sie dem Armen und Fremden lassen, ich bin der Ewige, euer Gott".[2]) Diese Bestimmungen, die noch in 5 M. 23. 25; 24. 19. 21. eine bedeutende Erweiterung erhielten, verordneten, daß bei der Ernte die Ecken des stehenden Getreides nicht eingeerntet und die auf dem Boden liegenden zerstreuten Aehren nicht eingesammelt werden; man auf dem Felde, wie in dem Weinberge keine Nachlese halte; die bei der Ernte auf dem Felde vergessene Garbe nicht nachhole; bei dem Abschlagen der Oliven keine Nachlese zwischen den Zweigen folgen lasse; ferner, daß es Jedem zur Stillung des Hungers Aehren und Trauben auf dem Felde und Weinberge eines Andern abzupflücken gestattet sei[3]) und man den Nachwuchs des siebenten Jahres Allen frei lasse ꝛc. Die talmudischen Bestimmungen darüber siehe: Ernte und Armenfürsorge.

Aelteste, זקנים. So hießen die Vertreter des Volkes, die dessen Interesse nach Außen und Innen zu wahren hatten. Die Aeltesten als Volksvertreter kommen schon in Aegypten vor, denen Moses das Erlösungswerk zu verkünden[4]) und mit ihnen vor Pharao zu erscheinen hatte.[5]) Es waren dies offenbar die bedeutendsten Familienväter, die anderwärts „Aelteste" heißen[6]) und unter dem Ausdrucke „alle Aeltesten"[7]) oft in Vertretung des ganzen Volkes vorkommen.[8]) Sie waren es, an die Moses zur Annahme des zu verkündenden Gesetzes sich gewendet,[9]) das nur auf deren Einwilligung verkündet und Rechtskraft erhalten konnte.[10]) Außerdem treffen wir sie mit Aaron und Chur als die Begleiter Mosis bei dem Akte der Gesetzgebung,[11]) die mit Mose über manche Einrichtung unterhandeln, Vorschläge vorbringen und Verträge genehmigen.[12]) Auch der Darbringung gewisser Opfer mußten sie als Repräsentanten des Volkes zugegen sein.[13]) So bildeten sie das Organ einer patriarchalischen Repräsentativ-Verfassung, als eine aus dem Volke hervorgegangene Körperschaft, die in dessen Mitte die willigste, auf Pietät gegründete Folgsamkeit fand, so daß sie auch ohne König handelnd auftreten. Als Volksvertreter führten sie auch den Namen: קראי מועד „Berufene der Versammlung"[14]) und קראי העדה „Berufene der Gemeinde",[15]) deren Einberufung während des Aufenthalts in der Wüste ehrenvoll durch Trompetensignale geschah.[16]) In dieser Vertretung des Volkes waren sie jedoch nicht die einzige Körperschaft; vielmehr gab es deren drei, von denen die der Aeltesten in obigem Sinne nur die größte war. Aus den Stammfürsten bestand ein engerer Rath, den wir den ersten nennen wollen. Diesem folgte ein zweiter, viel größerer, aus den Familienhäuptern. Aus diesem zweiten wurde die Elite, ein engerer Ausschuß von 70 Männern gewählt, die einen Senat bildeten und von Mose zu ihrem Amte geweiht wurden.[17]) Dieser von Mose und nicht vom Volke gewählte engere Ausschuß, der kurze Zeit bis zur Würde des Prophetenthums erhoben wurde,[18]) sollte Mose in seiner Wirksamkeit beistehen und die Lasten des Volkes tragen helfen. Er hatte die Vermittelung der Interessen des Volkes und der einer höhern göttlichen Leitung und war dabei nur auf die Ausübung einer moralischen Macht beschränkt. Die Aeltesten in der weitern Bedeutung wurden nicht durch diesen Ausschuß verdrängt, da in deren

---

[1]) Siehe Armuth. [2]) 3 M. 19. 9—11. [3]) 5 M. 23. 25. [4]) 2 M. 3. 16—18. [5]) Das. [6]) 4 M. 11. 16; 5 M. 29. 9; 31. 28. [7]) 2 M. 4. 20. [8]) 2 M. 4. 30. 31. [9]) 2 M. 19. 7—9; 24. [10]) 5 M. 27. 17—18; 29. 1—19; 24. [11]) 2 M. 19 und 24. [12]) 5 M. 1. 9—14; und V. 22. 23. das. [13]) 3 M. 4. 15; 9. 1. [14]) 2 M. 3. 16—18. [15]) 4 M. 1. 16; 16. 2; 27. 9. [16]) 4 M. 10. 3. 4. [17]) 4 M. 11. 16—17. [18]) 4 M. 11. 16. 24.

Händen auch ferner die ganze Macht einer Volksvertretung verblieb.[1]) Dieser Bestand eines engern und weitern Raths der Aeltesten ist in 4 M. 16. 25. ausdrücklich erwähnt, wo neben den 70 Aeltesten noch 250 als besondere Körperschaft vorkommen. Eine dritte Bildung des Aeltesten-Collegiums geschah auf den Rath Jithros, dem nach neuer vorgenommenen Volksgliederung das Richteramt übergeben wurde. Die Wahl zu demselben stellte man dem Volke mit der Angabe der hiezu nöthigen Eigenschaften des Zuwählenden frei. Es ist daher unbestimmt, ob sie aus der Mitte der Aeltesten gewählt wurden.[2]) In den andern biblischen Schriften kommen häufig „Aelteste“ vor, aber bald unter diesem Namen allein, bald mit näherer Bezeichnung als: Stammälteste,[3]) Stadtälteste[4]) 2c. ohne zu wissen, welche Klasse von den im Pentateuch erwähnten gemeint sei. Doch ist es wahrscheinlich, daß man unter „Aelteste“ schlechthin die Aeltesten in weiterm Sinne als die eigentliche Volksvertretung versteht, während die andern Benennungen die das Richteramt Verwaltenden bezeichnen. Das Fortbestehen der Aeltesten als Richter, wie sie unter Moses auf den Rath Jithros hierzu eingesetzt wurden, wäre sonach vielleicht verbürgt. Auch während des zweiten jüdischen Staatslebens werden sie als Beisitzer des Synhedriums genannt. Ebenso treffen wir die Erwähnung der 70 Aeltesten in Ezechiel 8. 11. als Aelteste des Hauses Israels, die Götzendienst trieben. Mehr, als von diesen, wird dagegen von „Aeltesten“ schlechthin gesprochen. Sie treten bald ganz, bald in ihren Rechten geschmälert, doch niemals völlig unterdrückt als die Vertreter des Volkes den Ansprüchen der Führer und der Könige gegenüber auf, wo die Ausdrücke „ganz Israel“, „das Volk“ mit „Aelteste“ wechseln.[5]) In Josua 23. 2; 24. 1. 2. hält Josua eine Volksversammlung zur Erneuerung des Bundes und beruft hierzu die Aeltesten. Nach 1 S. 8. 4. versammeln sich die Aeltesten in Rama, um Samuel ihren Wunsch zur Einsetzung eines Königs vorzutragen. Ebenso betheiligten sie sich bei dem Einzug der Bundeslade nach Zion,[6]) sind im Anhange Absaloms[7]) und werden bei der Tempelweihe Salomos besonders erwähnt.[8]) Mit voller Energie treffen wir sie in ihrem gerechten Rathe vor Rehabeam, eine Erleichterung der Volkslasten befürwortend, deren Zurückweisung das Signal zum Abfall war.[9]) Auch nach der Trennung des Reiches bestehen sie fort. Ihrer bediente sich Ahab, freilich als feiles Werkzeug seiner Tyrannei[10]) und unter den frommen Königen helfen sie das Gute vollziehen.[11]) Ebenso begünstigen sie die Reformation Josias[12]) und dienen den Propheten als Mittel, um auf das Volk zu wirken.[13]) Im Exile dauerte der Stand der Aeltesten fort,[14]) der nach der Rückkehr der Exulanten wieder in voller Wirksamkeit angetroffen wird.[15]) Er wird als hoher Rath in Verbindung mit den Priestern gekannt[16]) und kommt als solcher noch in der Makkabäerzeit vor,[17]) der einen Vertrag mit Sparta schließt, die Städte befestigt und überhaupt gute Ordnung zu erhalten versteht.[18]) Auch hatte er über die Reinhaltung der Lehre zu wachen[19]) und die höchste Entscheidung über kirchliche und bürgerliche Angelegenheiten, Rechtsstreitigkeiten 2c.[20]) Außer dem hohen Rath werden noch die Gemeindeältesten erwähnt.[21]) Im Talmud wird das Institut der Aeltesten als ein Synhedrium und Vorläufer des spätern betrachtet,[22]) das in der Traditionsbewahrung das zweite Glied bildet.[23]) Die Würdigung desselben ist bedeutsam. Die Aeltesten werden die fortwährenden Beschützer Israels genannt, ohne die es nicht bestehen könne.[24]) Die Nichtbefolgung ihres Rathes bei Rehabeam und den unglücklichen Ausgang darauf stellen sie als warnendes Beispiel auf, daß

---

1) 5 M. 1. 9–14. V. 22. 23. 2) S. Richteramt. 3) Richter 11. 5; 1 S. 30. 26; 2 S. 19. 11. 4) Ruth 4. 2. vergl. 1 S. 16. 4. 5) Josua 23. 2; 24. 1. 2; 24. 19. 21; Richter 10. 18; Josua 23. 2. 6) 2 S. 17. 4; 19. 11. 7) 1 K. 8. 16. 8) 1 K. 12. 6. 9) 1 K. 12. 1 10) 1 K. 20. 7; 21. 8; 2 K. 10 1–4. 11) 2 K. 23. 1. 12) 2 K. 23. 1; 2 Chr. 34. 29. 13) 2 K. 6. 32; Jeremia 19. 1; 26. 17. 14) Ezechiel 8. 1; 14. 1; 20. 1. 15) Esra 5. 9; 6. 7. 14. 16) 1 Macc. 1. 27; 7. 33; 12. 6. 35; 13. 36. 17) Das. 18) Das. 19) Esra 10. 8. 14. 20) Siehe Hoher Rath. 21) Esra 10. 8–14; 2 Macc. 14. 37. 22) Sanhedrin 1. 6. 23) Aboth 1. 24) Nedarim 40.

man lieber auf das Niederreißen der Alten zu hören habe, als auf den Rath der Jugend zum Aufbau. Der gegen Benhadad befolgte Rath der Aeltesten mit seinen glücklichen Ausläufen veranlaßte zur Lehre, daß Jeder, der mit den Alten sich beräth, vor Unglück geschützt wird.[1]) Siehe: Synedrion in Abth. II.

Affe, קוף. Diese in heißen Erdstrichen lebende Thiergattung, dem Menschen im Körperbau sehr ähnlich, wird im biblischen und talmudischen Schriftthume oft erwähnt. Die Affen gehörten zu den Raritäten, welche die von Salomo und Hiram ausgerüsteten Schiffe aus Ophir (s. d. A.) mitbrachten.[2]) Der hebräische Name für Affe ist „Kuf", קוף, im Sanskrit „Kapi", der Hurtige, griechisch *κῆπος*. Im Talmud wollen Einige ihn unter den daselbst vorkommenden Benennungen: a. „Adone Hasade", אדני השדה, „Herren des Feldes", „Söhne des Feldes",[3]) worunter man den Orang-Utang, auch Pongo oder Waldmensch versteht[4]); b. Kipud, קיפוד[5]) oder Kipuf, קיפוף,[6]) eine Reduplikation von קוף, ein geschwänzter Affe, Meerkatze.[7]) Affen wurden oft in den Häusern als Luxus gehalten, gegen welche Sitte der Midrasch die Mahnung hat: „Es giebt viele Dinge, welche die Eitelkeit vermehren (Kohelet 6. 11.), das sind die, welche Affen, Katzen, große Wiesel, Adone Sade u. a. m. aufziehen, welchen Nutzen bringen dieselben?"[8]) Dagegen lesen wir anderwärts: „Man darf Affen züchten und im Hause halten, damit sie das Haus säubern d. h. das Ungeziefer verzehren".[9]) Auch kann man ihn zu verschiedenen Dienstleistungen abrichten, als z. B. zum Ordnen und Auftragen von Geräthen,[10]) Wassergießen über die Hände.[11]) Man bediente sich seiner gern zur Belustigung.[12]) Ein Affe stahl sich Farbe, mit der er die Wolle färbte.[13]) Ein Affe verschwand, den man darauf in einer Höhle auf einem Schatz liegend fand.[14]) Ein Anderer stahl einen Affen, den er gefärbt hatte.[15]) Wegen seiner Häßlichkeit hieß es: „Wer einen Affen im Traume sieht, hat ein böses Vorzeichen".[16]) Das Gesetz bestimmt beim Anblick eines Affen den Segen zu sprechen: „Gepriesen, der die Geschöpfe verändert".[17]) Ueber den Ursprung dieser menschenähnlichen Thiergattung werden mehrere Vermuthungen aufgestellt. Nach Einigen ist der Affe ein verwünschter Mensch. In Folge der Sünde am babylonischen Thurmbau (1 M. 11. 1—10.) wurde ein Theil der damaligen Menschen in Affen verwandelt.[18]) Nach der Angabe des Gesetzeslehrers R. Jose (im 2. Jahrh.) verunreinigt der Leichnam eines Affen gleich dem eines Menschen.[19]) Weiter wird angegeben, daß die Affen alle 3 Jahre Junge zur Welt bringen.[20])

Agag, אגג. König der Amalekiter, ein frecher blutgieriger Mensch, der selbst der Kinder nicht schonte, wurde in einem Kriege von Saul besiegt, lebendig gefangen und durch Samuel unter dem Zurufe getödtet: „Wie dein Schwert Frauen kinderlos gemacht, so werde unter Frauen deine Mutter kinderlos".[21]) Mehreres siehe: Saul.

Agagiter, אגגי. Beiname Hamans in Folge seiner Abstammung von Agag, dem Volksstamme Amalek.[22])

---

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 3. [2]) 1 K. 10. 12; 2 Chr. 9. 10. 20. [3]) Mischna Kelaim Absch. 8. 5. vergl. den Commentar מתנת כהונה zu Midr. rabba Koheleth S. 99. col. 3. und Landau in seinem Aruch. [4]) Schwarz, תוצאות הארץ Bl. 4. 2. Levysohn Zoologie S. 65. macht dabei auf die Bezeichnung für אדני השדה durch בר נש דטור aufmerksam. [5]) Bechoroth S. 57b. [6]) Das. S. 8a. [7]) Nach Raschi daselbst. [8]) Midr. rabba daselbst. [9]) Baba kama S. 80a. [10]) Gemara Joma 29b. [11]) Mischna Jadaim 1. 4. [12]) Tosephta Baba bathra 20. [13]) Baba kama Gemara S. 101a. [14]) Nedarim S. 50b. [15]) Baba kama S. 101a. [16]) Berachoth S. 57b. [17]) Das. S. 58b. [18]) Midrasch rabba Absch. 23. [19]) Mischna Kilaim Absch. 8. 5. [20]) Bechoroth Gemara S. 8a. — Als Noah einen Weinberg anzulegen ging, kam der Satan und fragte ihn: „Willst du mich zum Genossen machen?" „Meinetwegen!" Der Satan brachte ein Lamm und schlachtete es, ebenso einen Loewen, ein Schwein und einen Affen und tränkte mit deren Blut den Weinstock. Daher kommt es, daß der Mensch nach dem ersten Becher Wein fromm und sanft wie ein Lamm wird, nach dem zweiten sich stark wie ein Loewe fühlt, beim dritten und vierten wie ein Schwein sich wälzt und nach den folgenden Gläsern toll umherspringt und Gesichter wie ein Affe schneidet (Tanchuma I. 13.) In einer andern Allegorie wird der Mensch im spätern Alter durch sein Thun und Lassen einem Affen gleich (Jalkut zu Koheleth § 966). [21]) 1 S. 15. 1—35. [22]) Ester 8—3.

Ahab, אחאב. Sohn Omris, König von Israel (918—896), der seine Regierung dadurch zu verherrlichen suchte, daß er die von seinen Vorfahren neben der politischen auch unternommene religiöse Trennung Israels von Juda frevlerischer ausführte. Von seinem Vater, der Frieden mit dem syrischen und judäischen Könige hielt, übernahm er das Reich in guter und fester Ordnung, und es blieb ihm nur die weitere Vollendung der begonnenen religiösen Trennung von Jerusalem noch übrig. Er verheirathete sich mit Isebel, der Tochter des sidonischen Königs Ethbaal, gab sich den heidnischen Sitten und Gebräuchen hin und strebte, alles Religiöse, was an den Zusammenhang mit Jerusalem erinnerte, zu vernichten.[1]) Neben dem Kälberdienste war durch ihn und seine Frau die Verehrung des phönizischen Baal eingeführt.[2]) Er erbaute seiner Frau einen kostbaren elfenbeinernen Palast,[3]) errichtete Tempel mit 450 Priestern,[4]) Orakelgebäude, in welchen 400 Priester der Astarte den Dienst versahen.[5]) Seine Frau that einen Schritt weiter und ordnete eine Prophetenverfolgung an, sorgte eifrig für die Verbreitung des Baals- und Astartedienstes und erfüllte das Land mit Lügenpropheten. Diese gewaltsame Einführung und Unterdrückung alles Volksthümlichen weckte das Volk aus seinem Schlummer, so daß selbst unter den Dienern des Königshauses Gefühl und Liebe zur alten Religion erwacht war, von denen Viele die verfolgten Propheten heimlich in Höhlen verbargen und mit dem Nöthigsten versorgten. Um diese Zeit fällt das muthige Auftreten des gottbegeisterten Propheten Eliahu, der nach dem Eintreffen der vorausverkündeten, dreijährigen Dürre am Schlusse ganz Israel mit allen Lügenpropheten des Baal an den Berg Karmel versammeln ließ, um sie von der siegreichen Macht des wahren Gottesglaubens dem Baalsdienste gegenüber zu überzeugen und so mit einem Schlage Israel vom Götzendienste und dessen Propheten zu befreien. Die Niedermetzlung der Baalspriester bei dieser Gelegenheit zeigt deutlich, wie sehr die Gemüther über das gewaltsame Aufdrängen des Baalskultus erbittert waren und wie sicher Eliahu keinen Widerspruch zu fürchten hatte. Diesem gegenüber blieb Ahab nur willenloser Zuschauer und war, wie früher, das blinde Werkzeug der tyrannischen Isebel. Im Kriege gegen die Syrer war er, nachdem ihn die Propheten ermuthigt hatten,[6]) glücklich und siegreich, aber nicht klug in der Benutzung desselben. Seine Vorliebe für alles Fremde und Ausländische ließ ihn nicht streng gegen den gefangenen „Benhadad" verfahren. Er entließ ihn noch bevor die von den Syrern besetzten Städte frei gegeben waren und als Benhadad nichts von seinem Versprechen wissen wollte, mußte er nochmals zu den Waffen greifen. Aber es war zu spät. Trotz seiner Verbindung mit Josaphat, dem Könige von Juda und der Verkündigung des glücklichen Ausganges von Seiten der Lügenpropheten verlor Ahab, wie die Propheten Israels ihm geweissagt, die Schlacht, wurde in derselben von einem Pfeil tödlich verwundet und starb. Diesen Tod hatte ihm früher Eliahu nach dem Raube des Weinberges Nabots verkündet. Seine Reue und Buße gefielen Gott und er verschob das Verhängniß, ohne es ganz aufzuheben. Er regierte 22 Jahre (1 K. 16. 29). Von Jehu, seinem Nachfolger, wurde sein gänzlicher Nachkomme vernichtet. Der dunkle Character Ahabs wird im Talmud auf folgende Weise beleuchtet. Ehrgeiz[7]) und Habsucht[8]) waren die Laster, die ihn nach und nach zu dem selbstsüchtigen Tyrannen gemacht, daß er gegen den Volkswillen dem gefangenen König Benhadad wieder die Freiheit schenkte und den schwer erkämpften Sieg unbenutzt vorübergehen ließ, während er andererseits über das einzige Gut eines armen Bürgers einherfiel und ihn schonungslos mordete. Doch sollen diese Laster erst in Folge seiner götzendienerischen Isebel in ihm entstanden sein. „Der da geht im Rathe seiner Frau, verfällt der Hölle", dies findet auf Ahab und Isebel seine Anwendung".[9]) Ahab, so heißt es ferner, war

---

[1]) 1 K. 21. [2]) 1 K. 22. 39. [3]) 1 K. 16. 31. 32; 18. 19; 2 K. 3. 2; 10. 18. 27. [4]) Daselbst. [5]) Das. [6]) 1 K. 20. 28. [7]) Taanith 27. [8]) Sanhedrin 104. לי גלעד לי מנשה — וו אחאב. Berachoth 61. לא נברא עלמא אלא לאחאב. [9]) Baba mezia 59.

von einem kalten Temperament[1]) und nicht festem Charakter,[2]) der stets, nachdem der leidenschaftliche Augenblick vorüber war, wieder zum Vorschein kam. Er ehrte die Gotteslehre mit ihren Propheten,[3]) hörte auf die Mahnung der Männer Gottes, bereuete seinen Frevel und that Buße.[4]) Aber diese Buße war von keiner bleibenden Wirkung, immer verfiel er wieder frühern Sünden. Ahab wird daher als Bild vollendeter Abtrünnigkeit dargestellt, worin er seine Väter übertraf. „Vater des Götzendienstes und der Widerspenstigkeit" das ist gleichbedeutend mit dem Namen Ahab.[5]) Das Geringe, das er vollführte, war mehr Abfall, als das Wichtige seiner Vorfahren.[6]) „Ihre Altäre glichen den Steinhaufen des Feldes" (Hosea 12. 12.), daran knüpft Rabbi Jochanan die Bemerkung, daß es keine Erhöhung in dem ganzen Lande gab, wo nicht Ahab einen Götzen zur Verehrung aufgestellt hätte.[7]) Die Thore Samarias, heißt es ferner, trugen die Inschrift: „Ahab leugnet den Gott Israels!"[8]) Warum er 22 Jahre von Gott auf dem Throne gelassen wurde? und seine Heere als Sieger aus den Schlachten zurückkehrten? Weil er die Gotteslehre hochschätzte und unter seiner Mannschaft keine Heuchler und Verleumder gefunden wurden.[9]) Er wird zu denjenigen gerechnet, die der Seligkeit verlustig erklärt wurden.[10]) Als König und Herrscher kennt ihn der Talmud groß und mächtig, so daß er mit zu denen gehört, welche die Welt beherrschten.[11]) Sein Tod und die völlige Vernichtung seines Hauses werden als warnendes Beispiel aufgestellt. „Wer im Traume den Ahab sieht, der sei der Strafe gewärtig".[12])

Ahab, אחאב. Falscher Prophet unter den Exulanten zu Babel, der ihnen baldige Rückkehr verkündete. Der Prophet Jeremias weissagte ihm ein verhängnißvolles Ende, das als abschreckendes Beispiel im Andenken des Volkes bleiben wird.[13])

Ahaliab, אהליאב. Weiser Künstler aus dem Stamme Dan, der zur Verfertigung der Stiftshütte erwählt und Bezalel zugesellt wurde.[14]) Er war vollständig seinem Berufe gewachsen und entsprach würdig den ihm gestellten Forderungen. In den Midraschim wird die Erwählung Ahaliabs zur Mitverfertigung des Heiligthums, die ihn mit dem von Gottes Geist erfüllten Bezalel in Verbindung brachte, als eine vorzügliche Ehre für ihn, seinen Vater, seine Familie und seinen Stamm betrachtet[15]) als Lehre, wie in Bezug auf Verdienst jeder Standesunterschied weichen soll.[16]) Unter den Stämmen war Dan der niedrigste und dennoch hinderte das nicht die Vereinigung Ahaliabs mit Bezalel aus dem vornehmen Stamme Juda. Daß der Stamm Dan auch noch später die Kunst pflegte und Künstler zu den Seinigen zählte, geht aus 1 K. 7. 13. dem Berichte hervor, daß man Hiram zur Vollendung des Tempels kommen ließ, der mütterlicher Seite dem Stamme Dan angehörte.[17]) Die Lehre darüber war, daß der Mensch nie von seinem und seines Vaters Gewerbe lassen soll.[18])

Ahala, אהלה, „ihr Zelt", Heiligthum, Ahaliba, אהליבה, das Heiligthum in ihr. Symbolische Namen zweier in Aegypten gebornen, unzüchtigen Schwestern, von denen die ältere: Ahala, אהלה, Samaria mit seinem Gräuel, und die jüngere: Ahaliba, das Reich Juda in seinem Abfalle, bildlich mit den sie getroffenen Geschicken der Gefangenschaft durch Aschur, um dessen Gunst beide gebuhlt hatten, bezeichnet.[19]) Am Schlusse des judäischen Staatslebens versucht der Prophet dem Volke nochmals das Bild seines unvermeidlichen Falles zu vergegenwärtigen. Beide, Juda und Samaria, sind Kinder einer Mutter, die nach ihrer Trennung, innerlich ohne sittlichen Halt, Schutz und Sicherheit von Außen, von der Macht Aschurs, erlangen zu müssen glaubten, bis Eine nach der Andern als Gefangene Aschurs weggeführt wurden. Diese zwei symbolischen Namen kommen häufig in den rührenden Trauerergüssen der synagogalen Poesien des Mittelalters vor, die in

---

[1]) Sanhedrin 39. אחאב מצונן היה. [2]) Daselbst 102. שקול היה. [3]) Das. 103. [4]) Midr. r. Hohld. 2. [5]) Sanhedrin 102. [6]) Ibid. [7]) Ibid. [8]) Ibid. [9]) Ibid 103. [10]) Ibid. [11]) Midr. rabba zu Ester 1; Megil. 11. [12]) Berachoth 57. [13]) Jerem. 29. 21—23. [14]) 2 M. 31. 66; 35. 34. [15]) Midr. rabba 2 M. Absch. 48. [16]) Daselbst Absch. 40. [17]) Das. [18]) Erachin 16. [19]) Ezechiel 23. 4. 5; 36. 44.

vielen Synagogen an den Sabbatmorgen zwischen Pesach und Schebuoth rezitirt werden und die grausamen Verfolgungen der Juden während der Kreuzzüge vorführen.

Ahas, אחז. König von Juda (741—725), Sohn und Nachfolger Jothams, der sich mit Abi, Abija, sehr jung verheirathete,[1]) aus deren Ehe der würdige Nachfolger Hiskia hervorging. Er regierte 16 Jahre schmachvoll und war den auf ihn einstürmenden Ereignissen nicht gewachsen. Abgöttisch und unselbstständig, zeigte er eine ungeheure Sucht nach fremden Sitten und buhlte stets nach der Gunst anderer Mächte, wodurch er seine eigene Schwäche verrieth und über sein Reich in religiöser und politischer Beziehung die höchste Verwirrung brachte, die nur durch seinen frühen Tod von dem trefflichen Hiskia allmählich wieder beseitigt werden konnte. In Folge seiner antinationalen Gesinnung strebte er auf religiösem Boden jede Spur des alten wahren Gottesglaubens auf immer zu vernichten. Er gehörte ganz der heidnisch gesinnten Partei an,[2]) der sich viele Glieder des Davidischen Hauses anschlossen, und führte den Götzendienst in den abscheulichsten Formen ein.[3]) Unter diesen war es besonders die Todtenbeschwörung und der fürchterliche Molochdienst mit seinen Menschenopfern, dem er einige seiner Söhne zum Verbrennen hingab.[4]) Später, kurz vor dem Eintreffen des Königs von Assyrien Tigleath Pileßer, vielleicht um als unterwürfiger Heide zu erscheinen, erhob er den Götzendienst zur Staatsreligion. Die Opfer mußten auf einen neu errichteten Altar gebracht werden,[5]) während die alten Tempelgeräthe theilweise kassirt wurden.[6]) Damit noch nicht zufrieden, stellte er den levitischen Gottesdienst ganz ein[7]) und ließ den Tempel schließen,[8]) damit die Vereinleibung ins Heidenthum nunmehr als Thatsache erscheine und die noch gottgläubige Partei von der alten Gottesverehrung auf immer abgeschnitten werde.[9]) Noch unglückseliger waren seine politischen Mißgriffe. Bei seinem Regierungsantritte beschlossen die schon während des Lebens seines Vaters[10]) gegen Juda zu einem Schutz- und Trutzbündniß verbundenen Fürsten, Pekach, König von Israel, und Rezin, König von Syrien, die Herrschaft des davidischen Hauses in Juda zu vernichten und als Unterregent den Sohn Tabaels einzusetzen.[11]) Vergebens versuchte ihn der Prophet, ein glückliches Ende weissagend, zu einer selbstständigen Haltung zu bewegen und von der verderblichen Politik, Aschur um Hülfe anzugehen, abzubringen.[12]) Er forderte nicht einmal die angebotenen Beweise der Wahrhaftigkeit seiner Verheißung, sondern schickte Geschenke nach Aschur und erbat sich Beistand von ihm. Aber noch bevor derselbe kam, änderten die Verbündeten ihren Kriegsplan. Sie zogen von Jerusalem ab und wendeten sich gegen die jenseits des Jordan seit Usia erworbenen Besitzungen bis Eluth hin.[13]) Auf diese Hafenstadt war es abgesehen. Sie wurde erobert,[14]) wodurch die seit Amazja unterjochten Edoniter frei wurden[15]) und in das Reich Juda verheerende Einfälle wagten.[16]) Ebenso wurden die unter Usia unterworfenen Philister wieder frei[17]) und eroberten sogar manche Stadt.[18]) Erst spät langte Tiglath-Pileßer mit seinen Kriegsschaaren an, bemächtigte sich Syriens, und Ahas eilte ihm nach Damaskus mit Gruß und Einladung entgegen. Der Gast kam, und Juda wurde ihm tributpflichtig. Bald darauf starb Ahas; er regierte 16 Jahre und machte seinem begabten 25jährigen Sohn Hiskia Platz, der zur Hebung des gesunkenen religiösen und politischen Zustandes des Reiches von Gott berufen war. Siehe: Hiskia. In Bezug auf diese Lebens- und Handlungsweise entwirft der Talmud folgende Charakteristik von Ahas. „Das Feld eines trägen Mannes überschritt ich", das ist Ahas.[19]) Er gehörte zu denen, die in ihrem Frevel vom Anfange bis ans Ende verharrten.[20]) Der Name: Ahas, אחז, „greifen", „vergreifen" deutet seinen Frevel an: er ver-

---

[1]) 2 K. 18. 2; 2 Chr. 29. 1. [2]) Jesaia 7. 13; Micha 6. 16. [3]) 2 K. 16. 3; 10. vergl. 2 Chr. 28. 2. 23. [4]) Jesaia 8. 19; 2 K. 16. 3. [5]) 2 Chr. 28. 20; 2 K. 16. 18. [6]) Daselbst. [7]) 2 Chr. 29. 3. 7. [8]) Das. [9]) S. Könige Judas [10]) 2 K. 15. 37. [11]) 2 K. 16. 5; Jesaia 7. 1. 6. [12]) Jesaia 7 und 8. [13]) 2 K. 14. 22. [14]) 2 K. 16. 6. [15]) 2 K. 14. 7; 10. 2; 25. 11—16. [16]) 2 Chr. 28. 17. [17]) 2 Chr. 26. 6—7. [18]) 2 Chr. 28. 18; vergl. Jesaia 14. 38. [19]) Sanhedrin 103. [20]) Megilla 11.

griff sich ans Heiligthum, da er den Tempel schließen und den Gottesdienst verbot.[1]) Der Frevel selbst wird kurz im Folgenden angegeben: „Ahas führte den Baalsdienst ein, störte den Gottesdienst des Tempels, löste das Gesetz auf und gestattete jede Unzucht".[2]) Seine Aufhebung des Gesetzes, Störung des Gottesdienstes und Schließung des Tempels sollten die Verpflanzung des alten Gottesglaubens auf die Jugend behindern.[3]) Ahas gehörte zu den Königen, von denen es heißt: „Sie thaten das Böse in den Augen des Ewigen".[4]) Ueber seine Unbußfertigkeit, trotz der erlittenen Niederlagen, heißt es: „Gott übergab ihn den Händen der Könige von Damaskus, damit er sich bessere, aber er verehrte ihre Götzen in seiner Verkehrtheit".[5]) Nur in Folge seines frommen Vaters Jotham und seines gottesfürchtigen Sohnes Hiskia wurde er der Zahl der von Jesaia genannten Könige eingereiht.[6]) Auch wird sein achtungsvolles Benehmen gegen den Propheten Jesaia rühmlich hervorgehoben.[7])

Ahasja, אחזיה, Ahasjahu, אחזיהו. Sohn und Nachfolger Ahabs (897 und 896), der nicht voll 2 Jahre regierte. In seinem Charakter war er abgöttischer als sein Vater, und der Einfluß seiner heidnischen Mutter auf ihn machte sich sehr bemerkbar.[8]) Da die einheimischen Baalspriester durch den seinem Vater fälschlich geweissagten Sieg[9]) ihren Kredit bei ihm verloren hatten, nahm er in seiner Krankheit zu den Philistergötzen in Ekron seine Zuflucht. Er schickte Boten dahin, aber dieselben wurden auf dem Wege von Eliahu aufgehalten, der Ahasja eine ernste Zurechtweisung und den ihn treffenden Tod verkündete. Ahasja wollte den Propheten gefangen nehmen, aber das auffallende Geschick der an ihn abgesandten Truppen verhinderte es. Nicht gefangen, sondern freiwillig stellte sich der Prophet und verkündete dem Könige das Verhängniß. In der staatlichen Verwaltung war er unglücklich. Gleich nach dem Antritt seiner Regierung fiel der moabitische König Mesa, von dem Israel einen bedeutenden Tribut erhielt, ab,[10]) auch seine Handelsflotte scheiterte,[11]) und er starb in Folge eines Sturzes von einer Gallerie in den untern Saal, nachdem er vergebens Hülfe bei den schon genannten ausländischen Götzenpriestern nachgesucht hatte.

Ahasja, אחזיה oder Ahasjahu, אחזיהו, auch: Joahas[12]) und Asarja.[13]) König in Juda (885), jüngster Sohn Jorams, Enkel Josaphats, der, nachdem seine ältern Brüder in den mörderischen Überfällen der Philister und Araber umgekommen waren,[14]) im 22. Jahre die Regierung antrat.[15]) Er verheirathete sich mit der Schwester Jorams, des Königs in Israel, war dem Götzendienste ergeben und regierte nur ein Jahr. Seinen Tod fand er während seines Besuches bei dem Schwager Joram im Samarja, der gerade zur Zeit traf, als Jehu an der Spitze eines aufständischen Heeres mit dem Mordplan über das Königshaus nach Samaria eilte. Joram und Ahasja nichts ahnend, ritten ihm entgegen, und als Joram getödtet wurde, flüchtete sich Ahasja nach Samaria zurück, wo er von einem Versteck hervorgeholt, auf Befehl Jehus den Tod erlitt.[16]) In Megiddo, wohin er tödtlich verwundet entkam, hauchte er sein Leben aus und wurde in Jerusalem begraben. Seine Söhne wurden von seiner Mutter Athalja, nachdem zuvor Jehu seine 42 Neffen hinrichten ließ, getödtet. Von dem ganzen Königshause blieb nur noch ein Sproß übrig: Joas.[17])

Ahasveros, אחשורש. Titulatorische Benennung mehrerer Könige in Persien und Medien. I. Daniel 9. 1. ist Ahasveros der Vater des medischen Königs Darius, welcher der bekannte Astyages, König von Medien, und der Vater der Mandane und Großvater des Cyrus war. Darius ist nach Xenophon Kyaxares II. Die Regierungszeit dieses Ahasveros fällt gegen 495—561. II. Esra 4. 6. wird eines Ahasveros erwähnt, der auf die Verleumdung der Samaritaner den Aufbau der

---

1) Midr. rabba 1 M. Absch. 42. 2) Sanhedrin 103. 3) Midr. r. 1 M. Absch. 42. 4) Sanh. 103. 5) Das. 6) Midr. r. 3 M. Absch. 30. 7) Sanh. 104. 8) 1 K. 22. 53. 9) 1 K. 23. 10) 2 K. 1. 1; 3. 4. 11) 1 K. 22. 49. 12) 2 Chr. 21. 17. 13) 2 Chr. 22. 6. 14) 2 Chr. 21. 17. 15) 2 K. 8. 26. 16) 2 Chr. 22. 9. 17) 2 Chr. 22. 8; 2 K. 10. 13; 13. 1.

Mauern Jerusalems,[1]) der Stadt[2]) und des Tempels[3]) zu unterbrechen befahl. Nach der nähern Angabe[4]) regierte er zwischen Cyrus und Darius Hystaspes und kann daher nur Kambyses sein, der von 529 bis 522 regierte. III. In Ester 1. 1. der im dritten Jahre seiner Regierung ein Mahl für die Großen seines Reiches anordnete und seine königliche Gemahlin Vaschti in Folge ihres Ungehorsams durch ein Gericht zum Tode verurtheilen ließ. Er heirathete darauf die Ester von jüdischer Abkunft, die in dem Hause Mordechais, ihres Oheims, erzogen wurde. Durch das Dazwischenkommen dieser zwei Personen geschah es, daß die gegen die Juden durch Hamans Ränke von Ahasveros herausgegebenen Vertilgungsedikte noch zur rechten Zeit glücklich ungültig erklärt und der Tod am Galgen über Haman und seine Söhne verhängt wurden. Mordechai erhob man darauf in Folge seiner Verdienste zum ersten Staatsbeamten. Nach dem in dieser Erzählung dargelegten Charakter wird er für den in der Geschichte bekannten Xerxes gehalten, dessen Regierung in die Jahre von 486 bis 466 fiel. Im Talmud haben wir einige Notizen über die Zeit und den Charakter der Ahasveros. Ahasveros in dem Buche Ester wird mit dem in Esra 4. 6. und mit Arthachsastha (Esra 4. 7.) gleichbedeutend gehalten und gilt als Nachfolger des Cyrus und Vorgänger des Darius.[5]) Cyrus, Ahasveros und Darius, heißt es, sind die drei persischen Könige medischer Abkunft.[6]) Ahasveros d. i. Arthachsastha, der auf die Verleumdung der Samaritaner den Tempelbau zu Jerusalem gestört hat.[7]) Ahasveros wäre demnach derselbe, der in der Geschichte unter den Namen Kambyses bekannt ist und ungefähr von 529 bis 521 regierte. Er selbst wird als ein Mann von närrischer, grausamer und sehr wandelbarer Gesinnung geschildert.[8]) Als Beweis hierzu gilt die Thatsache, daß er zuerst auf den Rath seiner Freunde seine Frau, und später, auf den Rath seiner Frau, Ester, den Freund, Haman, tödten ließ.[9]) Am meisten zeigte sich die Fülle seiner launenhaften, grausamen Gemüthsstimmung in dem Verfahren gegen die noch damals im Exil lebenden Israeliten. Beim Antritte seiner Regierung lief die Verleumdung der Samaritaner von Palästina in Betreff des Tempelbaues ein und den Israeliten zu Jerusalem wurde der Weiterbau des Heiligthums untersagt.[10]) Nicht lange darauf gab er das Leben dieser ganzen Nation der Rachgier eines Einzelnen preis, ohne auf Entschädigung Anspruch zu machen.[11]) Die Veränderung dieses Beschlusses, die bald darauf erfolgte, geschah nicht in Folge einer Besserung seiner Gesinnung, sondern war allein das Werk seiner Launen. Ahasveros blieb böse von Anfang bis Ende.[12]) In der Regierung war er mächtig nach Innen und Außen, in der Beherrschung seines unübersehbaren Reiches befolgte er die Politik Nebukadnezars, des Königs von Babylon, und wird daher sein Freund und Gesinnungsgenosse[13]) genannt. Wegen seines großen Einflusses auch nach außerhalb der Grenzen seines Reiches wird er zu denen gerechnet, deren Herrschaft sich über den ganzen damals bekannten Erdkreis erstreckte.[14])

Ahewa, richtiger Ahava, אהוא, Fluß in Assyrien, der diesen Namen hat.[15]) Hier war der von Esra für die Exulanten bestimmte Sammelplatz. Vielleicht hat man damit das Land Ava[16]) und Iva[17]) zu verbinden.

Ahimaaz, אחימעץ. Sohn des Priesters Zadok, der mit eigener Lebensgefahr David auf der Flucht vor Absalom wichtige Dienste geleistet[18]) und der Erste war, der die Nachricht des Sieges überbrachte.[19]) Nach 1 Chr. 7. 8. steht er in der Reihe der Hohenpriester.

Ahitophel, אחיתפל. Kluger und hochgeachteter Staatsrath Davids[20]) aus Gilo, der bei dem Ausbruche der Empörung Absaloms von David abfiel und auf der Seite Absaloms stand, ihn mit Rath unterstützend. Gleich nach dessen Einzug in Jerusalem rieth er ihm zur Schändung der zurückgebliebenen Kebsweiber seines

---

[1]) Esra 6. 13. [2]) V. 16. [3]) V. 21. [4]) Daselbst 4. 7. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 14 [6]) Das. [7]) Daselbst zu Ester 1. [8]) Megilla 12. Ibid 15. [9]) Midr. r. zu Ester 1. [10]) Ibid. [11]) Midr. r. zu Ester. [12]) Megilla 11. [13]) Ibid. [14]) Ibid. [15]) Esra 8. 21. 31. [16]) 2 K. 17. 24. [17]) 2 K. 18. 34. [18]) 2 S. 15. 27—36; 17. 17—21. [19]) Das. 18. 19-29. [20]) 1 Chr. 27. 33

Vaters. Sein zweiter Rath war die sofortige Verfolgung Davids. Doch als er mit demselben nicht durchdrang, erkannte er die Gefahr des Verzuges und tödtete sich. In dieser Lebensgeschichte sieht der Talmud den Beweis, daß des Menschen Weisheit allein, ohne Beistand von Gott, nicht immer zu retten vermag. „Zwei weise Männer, lehren sie, gab es: Ahitophel in Israel und Bileam unter den Heiden, aber beide fanden durch ihre Weisheit den Untergang. Warum? Weil dieselbe keine Gabe des Himmels war".[1]) Die Ueberschätzung seiner selbst brachte Ahitophel den Tod. Während seines ganzen Lebens erkannte er nicht das Böse seiner Träumereien, oder wie es bildlich heißt: so lange Absalom lebte, hatte er keinen bösen Traum.[2]) Doch auch diese Treulosigkeit hat ihm die Achtung bei David nicht vernichtet,[3]) obwol er gegen dessen Falschheit nicht blind war.[4]) „Tödte sie nicht, damit ihrer das Volk nicht vergesse (Ps. 59. 12.)" diese Worte bezeichnen sie als Gebet Davids auf der Flucht vor Absalom.[5]) Was Ahitophel jedoch am meisten blendete, war die durch die Schändung Batsebas gesunkene Ehre Davids. Diese glaubte er als das passendste Werkzeug benutzen zu können, um sich einen starken Anhang im Volke zu verschaffen und dadurch sicher zu seinem Ziele zu gelangen.[6]) Sehr getadelt wird Ahitophel, daß er Absalom zur Schändung der Frauen seines Vaters rieth und die Ermordung Davids für erlaubt hielt (2 Sam. 16. 21; 17. 2).[7]) Im Ganzen sind aus Ahitophels Leben folgende Lehren: „Seid nicht im Streite gegen das Haus Davids, und fallet von keiner Regierung ab".[8]) „Wer das Entfernte sucht, verliert das Nahe; was Ahitophel suchte, wurde ihm nicht gegeben, und was er hatte, wurde von ihm genommen".[9])

Ahorn, ערמון, Platane.[10]) Baum in Kleinasien, besonders in Syrien und Paläſtina, zu dessen Gedeihen ein fruchtbarer Boden gehört. Sein hebr. Name: ערמון „Armon" von ערם „hoch sein" deutet auf dessen in die Höhe wachsenden Stamm. Derselbe hat eine platte, gräuliche Rinde, die sich jährlich ablöst, und sein weißes Holz wird in Asien zum Schiffbau verwendet. Seine Aeste sind schattenreich und dehnen sich weit aus. Die Blätter, den Weinblättern ähnlich, sehen oben schwärzlich grün und unten weißgrau aus, auch sind sie wollig und hängen an langem Stiel. Große, runde, grasgrüne Büschel bilden die Blumen, die schon vor den Blättern kommen. Die Bibel erwähnt ihn in 1 M. 30. 37. Ezechiel 31. 8. Mehreres siehe: Bäume.

Ai, עי. Sehr alte kanaanitische Königsstadt, schon zu Abrahams Zeit gekannt, mit 12000 Einwohnern.[11]) Ihre Lage war östlich von Bethel[12]) und am Ende des benjaminitischen Stammgebietes.[13]) Nördlich von dieser Stadt lag eine Schlucht, wo Josua beim zweiten Angriff das Hauptheer aufstellte,[14]) während westlich zwischen Bethel und Ai ein Hinterhalt gelegt wurde,[15]) den die ausfallende Mannschaft nicht bemerkt hatte, was die Eroberung ermöglichte. Heute zeigt man ein Dorf Deir Divan, eine kleine Stunde südöstlich von Bethel, das nördlich das Tiefthal Asa, westlich und südlich Wady Suweinit mit ihrer Verzweigung zum Jordanthal hin, zur Grenze hat. Zwischen Beiden geht ein abschüssiger Weg auf felsigem Boden, wo wahrscheinlich Josua einherzog. Die Stadt Ai wurde von Josua nach der Eroberung zum Steinhaufen gemacht, die nicht mehr erbaut werden sollte.[16]) Trotzdem werden nach dem Exile Männer aus Bethel und Ai genannt,[17]) wovon auf die Wiedererbauung der Stadt zu schließen ist.[18]) Möglich, daß Aja und Ajath[19]) nichts anders als Ai ist. Die im Arabischen neuerdings aufgefundene Stadt: Medinath Chai, eine Stunde weiter südwestlich über das Thal Suweinith, soll das später erbaute Ai sein, von dem das alte weiter nördlich lag. Es war also nicht die alte Stelle, wo Ai wieder erbaut wurde. Im Midr.

---

[1]) Midr. rabba 4 M. Absch. 22. [2]) Berachoth 55. [3]) Midr. r. 1 M. Absch. 38. [4]) Ibid 3 M. Absch. 26. [5]) Ibid 1 M. Absch. 38. [6]) Sota 21. [7]) Midr. rabba 4 M. Absch. 13; Ibid 1 M. Absch. 32. [8]) Baba bathra 1 7. [9]) Midr. r. 1 M. Absch. 20. [10]) Sir. 24. 14. 19. [11]) Josua 8. 25. [12]) 1 M. 12. 8. [13]) Jer. 49. 3. [14]) Josua 8. 12. [15]) Josua 8. 27—28. [16]) Daselbst. [17]) Esra 2. 28; Neh. 7. 32. [18]) Siehe weiter. [19]) Jes. 10. 28; Nehemia 11. 31.

2 M. Absch. 3. wird eines Ai, 3 Mil = 54 Minuten entfernt von Jericho gedacht, das wol nicht hierher gehört.

Ajin, עין, Quelle. I. 4 M. 34. 11. Quelle, Quellengebiet bei der Bestimmung der Nordostgrenze Palästinas, westlich von Ribla, gekannt als die Quelle des Orontesflusses, der bekanntlich südwestwärts von Ribla, in der Nähe von Kamua el Harmul entspringt. II. Josua 21. 16. Levitenstadt im Stammgebiet Simeon, die man in dem heutigen Dorf „El Ghuwein", 2½ M. südlich von Hebron wieder erkennt. III. Ajin bei Jesreel 1 S. 29. 1. das heutige Ain Dschalud, Quelle des Goliat, eine sehr wasserreiche, vortreffliche Quelle am Fuße des Gilboagebirges,[1] ½ Stunde östlich von dem hochgelegenen Dorf Zerin d. i. Jesreel. Diese Quelle erhielt ihr Wasser aus Felsspalten, die sich in einen Teich, schön und klar, ergießt und von da als Bach östlich das Thal hinunter dem Jordan zufließt. Hier lagerten Saul und Jonathan vor ihrer letzten unglücklichen Schlacht, und im Jahre 1183 Saladin in den Kreuzzügen. Ihr Name „Ain Dschalud", Quelle Goliat, verbürgt eine Tradition, die den Kampf Davids mit Goliat hierher verlegt. III. Ajin Rimmon (Josua 15. 32; 19. 7; 1 Chr. 4. 32; Neh. 11. 29). Stadt, dem Stammgebiete Judas gehörig, später von Simeoniten bewohnt und nach der babyl. Gefangenschaft von Juden wieder in Besitz genommen, wird heute bei den Ruinen von Rumamim gesucht, 3 Stunden nördlich von Berseba, wo 30 Minuten südlicher sich der Brunnen el Chuweilifeh findet und den Beduinen eine wichtige Trinkstelle an der Straße von Hebron nach Gaza ist.

Ajalon, אילון. Hirschau. I. Stadt im Stamme Dan,[2] den Leviten zugetheilt, nicht weit von Bethsemesch.[3] Von Rehabeam wurde sie gegen die Philistergrenze mit andern Städten befestigt.[4] Heute wird dafür das Dorf Jalo in der Hälfte des Weges zwischen Jerusalem und Ramle auf einer langen Anhöhe, das von dem schönen Thale Ibn Omeir südlich begrenzt wird, gehalten. II. Stadt im Stammgebiete Sebulon,[5] für Alon[6] oder Elon, so genannt.[7]

Akazie, שטה. Eine Baumart, deren Holz zur Verfertigung des Gerüsts der Stiftshütte, der Bundeslade, des Brand- und Rauchopferaltars verwendet wurde.[8] Die Ursache deren Auswahl hierzu wird durch die Eigenschaften dieses Baumes gerechtfertigt. Sein Holz ist sehr leicht,[9] ungemein dauerhaft[10] und selbst im Wasser unverwüstlich,[11] das später schwarz wie Ebenholz wird[12] und an 12 Ellen lange Breter liefert,[13] die zu Schiffen gern verarbeitet wurden.[14] Ferner bezeichnet man ihn als einen mäßig hohen Baum mit schuhdickem Stamm, von schwarzer, rauher Rinde, mit paarweisen zollangen Stacheln, drei Zoll langen gefiederten Blättern und 15 Paar Fiederblättchen; wohlriechenden, hochgelben Blüthenköpfchen, wulstigen Schotenfrüchten und dunkelbraunem Holze. Bekannt ist derselbe noch durch das arabische Gummi, das aus ihm schwitzt und von den reisenden Arabern als kräftiges Nahrungsmittel, wie in der Arznei verschieden gegen Ruhr und Blutfluß gebraucht wird. Von dieser Akazie haben wir die unechte gleichen Namens zu unterscheiden. Letztere wächst bei uns und stammt aus Nordamerika.

Akkad, אכד. Eine der ältesten Städte Vorderasiens im Lande Sinear, Urresidenz Nimrods,[15] die Viele für die feste Stadt Nisibis im nördlichen Mesopotamien halten.[16] Der Talmud nennt dafür eine Stadt Baskar oder Baskad.[17] Vielleicht haben wir nach der zweiten Lesart unter B'askad, בשכד, wenn wir das „ב" von dem Namen trennen und es als Präposition „in" annehmen, so daß es „in Sakad" heißt, die von Clerikus angegebene Stadt Sakada unterhalb Ninus, wo der Lykus in den Tigris sich ergießt, zu verstehen.[18]

---

[1] 1 S. 28. 4; 31. 1; 2 S. 1. 21. [2] Josua 19. 42. [3] 2 Chr. 28. 19. [4] 2 Chr. 11. 10. [5] Richter 19. 12. [6] Josua 19. 33. [7] Daselbst. [8] 2 M. 25. 5; 26. 26; 27. 1–6. [9] Hieron. zu Joel 3. 8. [10] Plin. 13. 19; Hieron. ad Jes. 41. 19; Joseph. Antt. 3. 6; 1. 5. [11] Das. [12] Das. [13] Hieron. ad Joel 3. 18. [14] Herod. 2. 96; Plin. 13. 19. [15] 1 M. 10. 10. [16] Nach Fürsts s. v. Auffassung des Midrasch rabda 1 M. Absch. 3. 7. [17] Joma 10a. [18] Ptolemäus 6. 1.

Akrabim, עקרבים, genauer: Maalath Akrabim, מעלת עקרבים, Höhe, Steig der Scorpionen,[1]) eine Klippenreihe, die sich am Südende des todten Meeres mit einem nach Osten hin offenen Bogen hinzieht und so das tiefe Sumpfthal El Ghor von der höhern Araba scheidet.[2]) Sie bildet die südöstliche Grenze von Juda,[3]) wie früher die der Emoriter.[4]) Die vielen Scorpionen, die heute sich daselbst noch aufhalten, gaben dieser Gegend den Namen. Geschichtlich ist der Ort durch Judas Makkabi bekannt, der hier die angrenzenden Edomiter schlug.[5])

Allgegenwart Gottes, לפני אלהים, vor Gott; talmudisch: המקום. I. Begriff, Bezeichnung und Darstellung. Die Lehre der göttlichen Allgegenwart nach deren doppelten Gestalt, des Seins und der Wirksamkeit Gottes, bildet ein der schwierigsten Probleme in der Theologie. Gott, erhaben über jede zeitliche und räumliche Begrenzung und die Lehre von seiner Gegenwart als im Raume seiend, enthalten einen auffallenden Widerspruch, der Viele zum Pantheismus verleitete; Andere Gott als bloße Intelligenz, der alles sichtbar vorliege; auch als ersten Grund alles Seienden zu halten veranlaßte. Man vergaß, oder wollte nicht den Boden beider sich scheinbar widersprechenden Wahrheiten, die Bibel, aufsuchen, um durch Feststellung ihres Begriffs jedem Widerspruche vorzubeugen, und doch scheint dies der einzige richtige Weg zu sein, den wir hier betreten wollen. In der Bibel sind nach übersichtlicher Zusammenstellung der hierher gehörenden Aussprüche „vor Gott",[6]) „dem Ewigen gegenüber",[7]) „Angesicht Gottes"[8]) ꝛc. die ursprünglichen Bezeichnungen der göttlichen Allgegenwart, die gleichsam den Begriff derselben mitandeuten. Ohne weitere Erörterung dachte man sich die Welt mit ihren Wesen als vor Gott seiend,[9]) ihm an allen Orten stets sichtbar,[10]) gegenwärtig[11]) und zugehörig,[12]) während er selbst als das ewige, außerweltliche, vom Raume unbegrenzte und der Vernunft unbestimmbare Wesen gehalten wurde.[13]) Eine weitere Vorstellung derselben, ob durch die Wirksamkeit Gottes als Grund alles Bestehenden, oder als Substanz über alle Räume hin unsichtbar sich erstreckend; als Intelligenz, der Alles erkannt vorliege; als Geist, der Alles erfülle ꝛc., darüber war kein bestimmter Ausspuch. Nur die Hauptbegriffe, Gott als keinen Körper zu denken, der von einem Raume gefaßt werden könne, sondern als einen Geist in wirklich persönlicher, sich allein genug seiender Existenz mußten beachtet bleiben. Es wird demnach in den bibl. Schriften, bald von der einen, bald von der andern Vorstellung gesprochen, doch so, daß der ursprüngliche Begriff der göttlichen Allgegenwart stets ganz hervortritt. So zeichnen mehrere Aussprüche über die Stellung des Menschen zu Gott diese göttliche Eigenschaft bald in positiver, bald in negativer Weise. Dieselben lauten: „Versteckte sich ein Mensch im Verborgenen, sollte ich ihn nicht schauen? spricht der Ewige, erfülle ich doch Himmel und Erde!"[14]) „Wohin gehe ich vor deinem Geiste? wohin fliehe ich vor deinem Angesichte? stiege ich in den Himmel hinauf, so bist du dort; bettete ich mir die Unterwelt, fände ich dich da; schwänge ich mich auf des Morgenroths Flügeln und wohnte an den äußersten Meeresgrenzen, auch dort führte mich deine Hand, ergriff mich deine Rechte!"[15]) Diese positive Darstellung derselben wird durch deren negative Schilderung, welche die Verneinung jeder räumlichen Erfüllung durch Gott ausspricht, weiter gehoben, geläutert und bestimmt. „Der Himmel ist mein Thron, die Erde der Schämel meiner Füße, welches Haus erbaut ihr mir? welche Stätte zu meiner Ruhe?"[16]) „Siehe, die Himmel und Himmels Himmel fassen dich nicht, viel weniger dieses Haus!"[17]) Eine andere Vorstellung ist die bildliche, die göttl. Allgegenwart vermittelnde. Die Wolken,[18]) der Blitz,[19]) das sanfte Säuseln,[20]) der Sturm,[21]) das Gewitter[22]) ꝛc. als die göttl. Boten zur Pflege und Erhaltung der Schöpfung;

---

[1]) Richter 1. 36. [2]) Robinson III. S. 45. [3]) 4 Mos. 34. 4; Josua 15. 3. [4]) Richter 1. 36. [5]) 1 Macc. 5. 3. [6]) 1 M. 18. 12. לפני ה'. [7]) Klglb. 2. 19. נגד ה'. [8]) 1 M. 19. 13. פני אלהים. [9]) Daselbst. [10]) Jeremia 23. 24; Amos 2; Ps. 134. [11]) Ps. 139. 7—9. [12]) Das. [13]) Jeremia 23. 24. [14]) Das. [15]) Ps. 139. 7—9. [16]) Jesaia 66. 1—2. [17]) 1 K. 8. 27. [18]) Ps. 97. 2; 104. 3. [19]) Ps. 97. 3. [20]) 1 K. 12. 13. [21]) Ps. 104. [22]) Ps. 18. 8.

so wie die Welt in ihren concreten Formen des Seins und Lebens durch die vier Hauptgestalten: des Menschen, Löwen, Adlers und Stieres, welche bildlich den Thronwagen Gottes als seine Weltgegenwart darstellen,[1]) sind die Repräsentanten dieser Gotteseigenschaft. Somit sind es obige bibl. Bezeichnungen derselben: vor Gott,[2]) dem Ewigen gegenüber,[3]) Angesicht Gottes,[4]) Alles ist vor ihm,[5]) er ist Jedem gegenwärtig[6]) 2c., die vollkommen den erwähnten Widerspruch lösen und jeder weitern Verirrung vorbeugen. II. Ihre weitere Vorstellung und Bedeutung. Die Benennungen der göttl. Allgegenwart durch: Kommen,[7]) Erscheinen,[8]) Voranziehen,[9]) Wohnen,[10]) Weilen,[11]) Niedersteigen,[12]) auf einen Ort,[13]) zu gewissen Personen,[14]) bei einem Volke 2c.[15]); ferner die Ausdrücke: Wohnung Gottes,[16]) Tempel Gottes,[17]) Bewohner des Himmels,[18]) Gott des Himmels,[19]) Gott der Erde,[20]) so wie die gebräuchlichen Redefiguren: Gott sei mit dir,[21]) war mit dir,[22]) wohnt in unserer Mitte,[23]) wendet sich ab,[24]) 2c. stehen nicht mit der göttl. Allgegenwart im Widerspruch, sondern drücken nur das kräftigere Sichtbarwerden derselben aus; daher sie als deren verstärkte Form gelten können.[25]) Im Gebrauch war dieselbe, wo Erscheinungen auftreten, die nicht anders als auf Gott bezogen werden; ferner, wo Lohn, Segen, Strafe, Zerstörung durch Gott angekündigt werden. Der Ort, die Gegend, wo dieselben eintreffen; das Volk, die Familie, oder die Person, bei der dieselben vorgehen, werden als erfüllt von der Gottesgegenwart, gleichsam als deren Zeugen gedacht. Gott ist und bleibt Allen gegenwärtig, aber er wird sichtbarer durch seine auffallenden Wirkungen. III. Die Entwicklung und Ausbildung dieser Lehre. Diese Vorstellung der göttl. Allgegenwart findet sich ganz erst in den spätern bibl. Schriften und hatte ihre Vollendung vielen Zeitereignissen zu verdanken. In den ersten bibl. Büchern: dem Pentateuch, Josua, Richter und Samuel wird von der göttlichen Allgeg. nur allgemein, unter den dem Volke bekannten Bildern gesprochen. „Der Ewige läßt sich nieder", „kommt", „erscheint", „zieht voran", „wohnt im Heiligthume", „weilt in Israel" 2c.[26]) sind die Ausdrücke, die neben der einfachen Bezeichnung: „vor Gott", „dem Ewigen gegenüber", „Angesicht Gottes" zur Darstellung der göttlichen Allgeg. gebraucht werden. Die Lehre von der Geistigkeit Gottes, dem Boden der Bibel, durchdrang zu deutlich deren ganzen Inhalt, als daß man den Gebrauch bildlicher Redensarten, die dem Volke geläufig waren, fürchten sollte. Man ließ sie bestehen und bediente sich ihrer zur Verdeutlichung der der Menge unverständlichen abstrakten Begriffe. Aber anders verhielt es sich in der spätern Zeit. Der zurückgebliebene Rest der Kanaaniter in der Mitte Israels, die angrenzenden Nachbarvölker und die spätere Verbindung mit Aegypten und Assyrien übten einen mächtigen Einfluß auf die Verdrängung der mosaischen Sinn- und Denkweise und auf die Einführung heidnischer Sitten und Anschauungen. Man verwechselte, wie im Heidenthume, das Bild mit dem Wesen, und es machten sich mehrere Mißdeutungen geltend. So treffen wir in der Tempelweihrede Salomos eine Verwahrung in Bezug auf den erbauten Tempel gegen jede Mißdeutung des: „Gott thront auf der Erde",[27]) „der Tempel ist seine ewige Wohnstätte",[28]) mit der ausdrücklichen Erklärung: „die Himmel und Himmels Himmel fassen ihn nicht, viel weniger dieses Haus!"[29]) Aehnliche Aufklärungen lesen wir auch in den Psalmen als Bekämpfung der Meinung: Gott sei auf ein Land beschränkt[30]); man könne vor ihm fliehen[31]); er throne im Himmel und sehe nicht die Menschen auf der Erde[32]) 2c. Ebenso eifern die Propheten Micha[33]) und Jeremia[34]) gegen die auf das Wohnen Gottes im Tempel zu Jerusalem gesetzte

---

[1]) Ezechiel 1 und 2. Siehe Cherubim. [2]) 1 M. 18. 12. [3]) Klgld. 2. 19. [4]) 1 M. 19. 13. [5]) Ps. 134. [6]) Jeremia 23. 31; Amos 2. [7]) 1 M. 31. 24. [8]) 1 M. 18. 28. [9]) 2 M. 13. 21. [10]) 2 M. 25. 8. [11]) Daselbst. [12]) 1 M. 18. 21. [13]) 2 M. 25. 8. [14]) 1 M. 18. 28. [15]) 5 M. 26. 15. [16]) Jeremia 25 30. [17]) Das. [18]) 5 M. 26. 15. [19]) 1 M. 7. 24. [20]) 1 M. 3. 24. [21]) S. Gruß. [22]) 1 M. 26. 28. [23]) S. Tempel. [24]) 3 M. 25. 5. [25]) S. Anthropophormismus. [26]) Das. [27]) 1 K. 8. [28]) Das. [29]) Das. [30]) Ps. 139. [31]) Das. [32]) Ps. 4. 5; 2. 1—3. [33]) 3. 11. [34]) 7. 4.

Hoffnung. Auf gleiche Weise mahnt Jesaia, daß es, um Gott nahe zu sein, nicht der großen Tempel bedürfe, da er auf der ganzen Erde weile, auch bei den Armen.[1]) Mit vielem Nachdruck wurde diese Lehre als Trostesruf von den exilischen Propheten verkündet, daß Gott auch nach der Zerstörung des Tempels Israel nahe sei und es nicht verworfen habe.[2]) So wurden durch die auf das Volk einstürmenden Ereignisse die heidnischen Anschauungen wieder zurückgedrängt und der Restauration des echten biblischen Geistes die Bahn gebrochen. In den Apokryphen tritt der Begriff dieser Gotteseigenschaft durch bestimmte Erklärungen noch klarer hervor. Die in Jeremia 23. 22. gebrauchte Bezeichnung der göttl. Allgeg. als ein Erfülltsein der Welt durch Gott ist hier abstrakter. „Gottes Geist ist in allen Dingen",[3]) „der Geist des Herrn hat die Welt erfüllt"[4]) sind die Darstellungen dieser Eigenschaft, aber als keine substanzielle Erfüllung des Raumes, sondern als eine allverbreitete Wirksamkeit des Gottesgeistes. Im Uebrigen wird die Allgeg. Gottes mit dessen Allwissenheit in Verbindung gesetzt. „Vor Gott, der jeden Raum erfüllt, ist nichts verborgen; er kennt alle Werke des Menschen auch die verborgensten Reden und Gedanken".[5]) Auf welche Weise wir uns diese Welterfüllung durch Gott zu denken haben, um nicht dem Pantheismus zu verfallen? Die Lösung dieser Frage war der verwickelte Knäul in der alexandrinischen Philosophie. Aristobul,[6]) Aristeas[7]) und Andere nehmen obige Bezeichnung der göttl. Allgeg. durch: „Gott durchdringt das All und ist in Allen" an, aber wissen nicht mehr den Weg zu dem absoluten, außerweltlichen Gott ohne Annahme verschiedener Mittelwesen als Ausflüsse des Urgottes[8]) zu finden. Nicht weniger unklar ist Philo,[9]) der zur obigen Annahme noch: Gott den Ort der Welt, *ὁ τῶν ὅλων τόπος,* nennt und dennoch auf einer andern Stelle zum Ausspruch sich genöthigt sieht: „Gott ist das All" oder „Gott und das All sind ein und dasselbe" *εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ἔστιν.*[10]) Glücklicher wird diese Frage im Talmud gelöst. Die Talmudlehrer, indem sie sich um die Apokryphen wenig kümmern und auf deren Lehren nicht eingehen, werden in der weitern Entwicklung dieses Dogmas von obigen consequenten Verirrungen verschont. In der Besprechung desselben gehen sie auf die Bibel zurück und knüpfen da ihre Erörterungen an. Die Ausdrücke: „vor Gott", „dem Ewigen gegenüber", „Angesicht Gottes" gelten auch ihnen als Bezeichnungen der göttl. Allgegenwart, aber mit der weitern Erklärung: was Gott in dieser Eigenschaft der Welt gegenüber sei. Dieselbe lautet: „Gott ist der Ort, מָקוֹם, der Welt, aber die Welt ist nicht der Ort Gottes; Gott ist die Wohnung, מָעוֹן, der Welt, aber die Welt nicht die Wohnung Gottes; die Welt ist Gott untergeben, תפילה, aber Gott nicht der Welt. Wie ein Reiter, der in voller Rüstung auf seinem Rosse dasitzt, daß seine Gewänder auf die Erde herabwallen, wo das Roß dem Reiter, aber nicht der Reiter dem Rosse untergeben ist; so ist Gott zur Welt.[11]) Versteht man unter מקום, makom „Ort", auch Ruhepunkt und Ziel, so bezeichnet dieser Ausspruch: Gott als das außerweltliche, über Zeit und Raum erhabene Wesen, dem Alle ihr Dasein verdanken und von ihm abhängen, also wörtlich: in ihm ihren Ort haben. „Gott ist der Welten Ort" d. h. die Stätte ihres Entstehens; „Gott ist der Welten Wohnung" d. h. die Stätte deren Erhaltung und Bestehens. Die göttl. Allgeg. wird demnach als dadurch sichtbar gedacht, daß Alles von Gott sein Dasein und Bestehen hat und ohne seinen Willen nicht werden, viel weniger bestehen könne". Dieser Satz ist in seinem ersten Theile den Worten nach ganz derselbe, wie ihn Philo hat, aber er unterscheidet sich in der weitern Anwendung seines Inhalts, was schon sein Nachsatz verräth, sehr bedeutend von ihm. Philo, der eine Ema-

---

[1]) Jesaia 66 und cap. 57 und 58. [2]) Ezechiel und Jeremia. [3]) Weisheit 31. 1. [4]) Das. [5]) Sirach 17. 19; 23. 19; 29. 19. [6]) P. E. XIII. 12. p. 664. [7]) S. S. XVI. [8]) Philo de posteritate Caini. Vergl. Daehne I. 282. [9]) Philo de confusione linguae p. 339. de somn. I. p. 575. Leg. alleg. I. 48. [10]) Philo de linguarum confusione I. S. 425. Ausgabe Mang. [11]) Midr. rabba zu 2 M. 33. 21; Jalkut zu Ps. 90. 1. Vergleiche Midr. rabba und Jalkut zu 1 M. 28. 10.

nation von Gott aufstellt, die Schöpfung als eine stufenweise Ausströmung von ihm hält, versteht unter „Gott ist der Welten Ort“ Gott sei das Urwesen alles Entstandenen, dem Alles ausströmt, während die Talmudisten fest an der biblischen Lehre der Schöpfung aus Nichts hangen und in der Bezeichnung „Gott ist der Welten Ort“ oder „Gott ist der Welten Wohnung“ nur angeben, daß die Welten und Wesen Entstehen und Fortdauer durch Gott haben. Diese talmudische Lehre war in dem ersten Jahrh. so allgemein, daß man anstatt „Gott“ die Benennung „makom“ „der Ort“, gebrauchte.[1]) Spätere Agadisten nehmen die Seele im Menschen als Bild der göttl. Allgeg. in der Welt durch das Sichtbarwerden ihrer Wirksamkeit an. „Die Seele, heißt es, erfüllt den Leib, Gott die Welt; die Seele überdauert den Leib, Gott die Welt; die Seele ist einzig im Leib, Gott in der Welt; die Seele sieht und wird nicht gesehen im Körper, so Gott in der Welt; die Seele im Körper kennt keinen Schlaf, so Gott nicht in der Welt“.[2]) Das Zweite betrifft die Frage von der Möglichkeit einer göttl. Offenbarung, da Gott räumlich unfaßbar sei? Dieselbe wird als Act der göttl. Allmacht bezeichnet; doch weisen sie vergleichungsweise auf den Spiegel hin, der jedwede noch so große Gestalt wiedergiebt.[3]) Eine dritte Erörterung erklärt das in der Bibel vorkommende „Wohnen Gottes im Tempel“ und den göttlichen Befehl zur Erbauung des Heiligthums. „Kein Raum vermag Gott zu fassen, aber der Befehl war nicht, Gott ein Haus zu bauen nach göttlichen, sondern nur nach menschlichen Kräften“ wird als Erklärung dieses Auftrages angegeben.[4]) Das Heiligthum sollte die Stätte der Vereinigung Israels mit Gott sein; der Ort, wo man sich der göttl. Gegenwart näher denkt als Mahnung, daß je mehr wir uns in Gesinnung und Handlung zu ihm erheben, desto sichtbarer dessen Allgeg. uns wird. Gott ist der Hirt, der Hüter und Vater; Israel die Heerde, der Weinberg und die Kinder, und so ziemt es sich, daß der Hirt, der Hüter und der Vater bei seiner Heerde, seinem Weinberge und seinen Kindern weile.[5]) Eine consequente Folge dieser Darstellung war die Lehre, daß der Mensch je nach seinen Handlungen bald näher, bald entfernter der göttlichen Allgegenwart stehe. So machen: der Dieb und der Ehebrecher, deren Vergehen gewöhnlich im Verborgenen geschieht, als wenn ihnen die Allgeg. Gottes fern wäre.[6]) Daher: „Wer heimlich sündigt, oder öffentlich mit übermüthigem Stolz einhergeht, thut, als wenn er die göttl. Allgeg., רגלי שכינה, verdrängte“.[7]) Auf gleiche Weise lautet ihre Angabe über die geschichtliche Entwicklung der religiösen Idee. „Die zehn Geschlechter von Adam bis Noa machten durch ihre Sünden, daß Gott den Menschen immer entfernter wurde, während in den zehn Geschlechtern von Noa bis Abraham und Moses er sich ihnen wieder näherte.[8])

Allmacht Gottes, גבורות ה׳ Macht Gottes,[9]) auch: אל שדי Gott, der Gewaltige,[10]) גבור der Mächtige,[11]) אל הגבור Gott, der Mächtige,[12]) אל אלים Gott, der Starken,[13]) אל אלהים Gott, der Götter oder Mächte[14]) sind die bibl. Bezeichnungen, die Gott an sich, so wie in seinem Verhältnisse zur Welt unermäßlich an Macht und unbeschränkt an Gewalt darstellen. Die eigenthümliche Gottesidee in der Bibel, die Gott nicht in der Natur, sondern über derselben; nicht als Weltenwesen, sondern als Weltenschöpfer suchen lehrt, ist zugleich der Boden der Lehre von der Allmacht Gottes. Wie man sich Gott erhaben über Zeit und Raum dachte, so wurde er in seinem Handeln als Schöpfer und Erhalter der Welt unbehindert und unbegränzt an Macht dargestellt. „Er spricht und es geschieht, gebeut und es steht da“[15]); „Dir, Ewiger, ist die Größe und die Gewalt“[16]); „In deiner Hand ist Kraft und Macht, Alles zu vergrößern und zu stärken“[17]); „der Ewige, der die

---

[1]) Aboth 5 und 6; Kidduschin 30. [2]) Midr. rabba 3 M. Absch. 4; 5 M. Absch. 2. [3]) Midr. r. 1 M. Absch. 5. [4]) Daselbst 2 M. Absch. 34. [5]) Daselbst 2 M. Absch. 34. [6]) Tanchuma zu Nasso p. 189—90 und Midr. r. daselbst. [7]) Chagiga 16. [8]) Jalkut Jeremia § 256. Tanchuma zu Pekude p. 119. und Midr. r. das. [9]) Ps. 106. 2. [10]) 1 M. 17. 1; 2 M. 6. 3. [11]) Ps. 24. 8. [12]) 5 M. 10. 7. [13]) Daniel 11. 37. [14]) Josua 22. 22. [15]) Ps. 33. 9. [16]) 1 Chr. 29. 11. [17]) 2 Chr. 20. 6.

Grenzen der Erde schuf, ermüdet und ermattet nicht"[1]); „Siehe, ich der Ewige bin Gott alles Fleisches, sollte mir etwas unmöglich sein!"[2]) „Ich tödte und belebe, verwunde und heile und Niemand entreißt meiner Hand"[3]) diese und ähnliche Aussprüche enthalten die Zeichnung Gottes nach den Werken seiner Allmacht. In dieser Angabe lag die consequente Bekämpfung des Heidenthums, das seine Götter nicht über und außerhalb der Natur glaubte; daher ihnen keine Allmacht zuerkannt werden könne. A. Ihre Gestalt. Diese Lehre der göttlichen Allmacht in ihrer weitern Entwicklung stößt auf drei Fragen: a. der Möglichkeit deren Schilderung durch den Menschen, b. ihres Verhältnisses zur Welt und c. ihrer Ausgleichung mit sich selbst. Die Beantwortung dieser Fragen führte zur richtigen Angabe ihrer Gestalt. In Bezug auf die erste genügte die Bemerkung, daß die Bibel nicht die göttl. Allmacht an sich, sondern nur die in ihrem Verhältnisse zur Welt zeichnet. Gesteht sie einerseits des Menschen Ohnmacht hierzu ein,[4]) so weiß sie auf der andern Seite ihn auf die Spuren, Tritte und Erscheinungen der göttl. Allmacht in der Schöpfung hinzuweisen, um ihm deren Wahrnehmung zu ermöglichen. Die Größe der Schöpfung, die fortwährend den Schöpfer verkündet, der Nichtigkeit der Geschöpfe gegenüber, dieses Bild gibt hier die Gestalt der göttl. Allmacht.[5]) Gott ist nach demselben in seiner Macht unermäßlich,[6]) unerschöpflich[7]) und unwiderstehbar.[8]) Er vermag Alles,[9]) auch die Gesetze der Natur zu ändern[10]) und gegen die ewigen Einrichtungen Werke zu vollführen.[11]) So waltet er unbeschränkt[12]) und Niemand vermag ihn zu stören[13]) und zur Verantwortung zu ziehen.[14]) Wie wir uns Gott in dieser Eigenschaft der Welt gegenüber in Bezug auf deren Wachsthum zu denken haben, ob sie nicht von seiner schrankenlosen Macht willkürliche Zerstörungen zu befürchten habe. Diese zweite Frage erhält dahin ihre Beantwortung, daß Gott wol Alles vermag, aber er kann nicht das wollen, was seinem sittlich heiligen Willen widerspricht.[15]) Wollen und Können sind bei ihm eins,[16]) aber als Ausfluß seiner Vollkommenheit, wie er als Schöpfer und Erhalter der Welt keinen Mißbrauch, sondern nur Schonung in seiner Macht; Gnade und Erbarmen in der Anwendung seiner Gewalt kennt.[17]) In der Heiligkeit Gottes hat demnach die Welt den Boden ihrer Sicherheit. Diese Lehre schien in der nachbibl. Zeit, wo Alles durch die rohe Willkür menschlicher Macht zusammen zu stürzen drohte, so bedeutsam, daß der Talmud als Gegensatz hierzu lehrte: Gott thue nichts ohne Berathung mit seinem Himmelsheere.[18]) Ob diese Beschränkung nicht im Widerspruche mit der göttl. Allmacht nach obiger Bedeutung stehe? Die Lösung dieser dritten Frage geschieht durch die Erwägung, daß Beschränkungen, die nicht in der Außenwelt, sondern in dem sichtlich heiligen Gotteswillen allein liegen, keine Behinderungen der göttl. Allmacht sein können. Bosheit verbreiten, Frevel stützen, Gerechtigkeit vernichten sind Handlungen, die Gott nicht vollzieht; aber nicht aus Beengung seiner Macht, sondern in Folge eigener Beschränkung, Kraft seines sittlichens Wollens. Ebenso ist die Nichtschöpfung des Bösen durch Gott und seine Nichtverhinderung desselben in des Menschen Werken keine Begrenzung der göttl. Allmacht, weil dessen Existenz nicht sein Willen sein könne, so wie er andererseits des Menschen Freiheit nicht stört.[19]) B. Ihre Beweise. Dieselben werden nicht weithin gesucht, in Fülle erscheinen sie den Gottesmännern auf allen Wegen, wo nur Leben sich regt. Die in den gewaltigen Naturwesen sich äußernden Kräfte, die Gott groß und klein nach weisen Gesetzen geschaffen und geordnet[20]) und noch immer neu schafft und

---

[1]) Jesaia 60. 28. [2]) Jeremia 32. 17. [3]) 5 M. 32. 19. [4]) Spr. 26. 7; Sirach 18. 3. [5]) Jesaia 40. 11—26; Hiob 38. [6]) Ps. 135. 6; Jes. 44. 26; Jeremia 10. 12. [7]) Jes. 59. 1; Hiob 26. 14. [8]) Ps. 33. 9; 115. 3; Jes. 43. 14; Jeremia 32. 27; Zach. 8. 6. [9]) Hiob 42; 1 M. 18. 14. [10]) 4 M. 22. 28; 2 K. 6. 6; Daniel 3. 24; 2 K. 20. 9—11. [11]) Josua 10. 12; 6. 20. [12]) Jes. 43. 13; Jeremia 27. 5; 1 Chr. 24. 12. [13]) Jes. 14. 27. 28; Hiob 9. 1—15. [14]) Daniel 4. 32; Jes. 8. 10; 48. 10. [15]) Siehe: Heiligkeit Gottes. [16]) Jeremia 27. 5; Jes. 46. 10; Ps. 135. 6. [17]) 2 M. 33. 20. [18]) Siehe: Vorsehung. [19]) Ps. 104; s. Freiheit. [20]) Jesaia 40. 11—25; Hiob 33. 4—6.

ordnet[1]); die Betrachtung der unermäßlichen Gewässer, der großen Himmelsausdehnung mit dem zahllosen Gestirn ꝛc., wie da von Gott nichts übersehen und vergessen, sondern Alles gezählt, geordnet und väterlich versorgt werde[2]); ferner die Wunder der göttl. Weltleitung in der Handhabung des Rechts,[3]) der Vergeltung nach Verdienst,[4]) der Erfüllung der Heilsverheißungen,[5]) der Aufhülfe der Leidenden[6]) ꝛc. sind die ewigen Verkünder der Allmacht Gottes mit ihrem Rufe: „Ich weiß, daß du Alles vermagst; nichts Denkbares ist dir verwehrt!"[7]) „Dein ist der Arm und die Gewalt, siegreich deine Hand, erhaben deine Rechte!"[8]) „Er gründete mit seiner Kraft die Berge, ist mit Macht umgürtet"[9]); „Die Herrlichkeit deines Reiches erzählen sie und deine Macht verkünden sie"[10]); „Er gibt dem Müden Kraft, dem Ohnmächtigen vermehrt er die Stärke"[11]); „Ein Geschlecht rühmt dem andern deine Werke, und deine Macht verkünden sie".[12]) C. Ihre Offenbarung. Die Angabe der Mittel, durch die sie hervortritt, geschieht in strenger Richtung der oben erwähnten biblischen Gottesidee. Gott ist außerweltlich, die Schöpfung war keine Ausströmung aus ihm, sondern entstand durch sein Wort. Es ist daher kein Theil seines Wesens in der Welt, vermöge dessen Gott allmächtig ist; aber er wirkt allmächtig durch die Aeußerung seines Willens an die Welten und Wesen. Hierzu kommt noch, daß durch seine Allwissenheit und Allgegenwart kein Geschöpf weder äußerlich, noch innerlich sich ihm zu entziehen vermag. Es ist ein der schwungreichsten Prophetenrufe, der an diese Wahrheit mahnt: „Wenn sie sich hindurchgrüben bis zur Unterwelt, von da holte sie meine Hand; zum Himmel aufflögen, von dort stürzte ich sie nieder; auf dem Haupte des Karmel sich versteckten, da suchte und ergriff ich sie; vor meinen Augen auf Meeresboden sich verbärgen, dort befähle ich die Schlange" ꝛc.[13]) In den Apokryphen ist der Begriff der göttl. Allmacht viel bestimmter. Die Bezeichnung derselben wird nicht mehr, wie in der Bibel, umschrieben, sondern durch bestimmte Ausdrücke angegeben. Dieselben sind: *παντοκράτωρ* „Allmächtiger",[14]) *μεγαλοκράτωρ* „Höchstmächtiger",[15]) *πάσης δυνάμεως δυναστεύων* „Beherrscher aller Kräfte"[16]) ꝛc. In der Schilderung dieser göttlichen Eigenschaft sind sie überschwänglich reich, so daß Sirach ausruft: „Wenn wir noch so viel reden, so können wir sie doch nicht erreichen!"[17]) Dieses verleitete ihn jedoch zu dem dunkeln, pantheistisch klingenden Satze: „Er ist das All" *τὸ πᾶν ἔστιμ αὐτός,*[18]) obwohl derselbe durch einen andern von ihm: „und seine Schöpfung ist seiner Herrlichkeit voll"[19]) anders erklärt werden könnte. Der Talmud ist daher in der Zeichnung der göttlichen Allmacht viel vorsichtiger. Er hat keinen bestimmten Ausdruck, wie die Apokryphen, für dieselbe, begnügt sich mit deren biblischen Umschreibungen, fügt ihnen zur Beleuchtung einige Erklärungen hinzu und verweist den ernstlich, der es wagt, viel von den göttl. Eigenschaften zu schwatzen.[20]) Dadurch wurden seine Lehren klar und bestimmt, ohne nach obigem pantheistischen Satze greifen zu müssen. „Gott, dessen Kraft und Macht die Welt erfüllen"[21]) diese Worte in der Gebetsformel auf Vernehmung eines Gewitters, als Anerkennung des überweltlichen Gottes, geben die Bezeichnung der göttl. Allmacht an. Die bibl. Ausdrücke „Gott, der Gewaltige", אל שדי, enthalten die weitere Zeichnung Gottes als des Allvermögenden, der Allen ein „genug" entgegensetzen, Allen genug geben kann, während ihm nichts Hinreichendes entgegenzuhalten möglich sei.[22]) „Ich bin Gott, der Gewaltige",[23]) d. h. wird erklärend hinzugefügt: ich bin es, der allen Geschöpfen durch meine Gottheit zu genügen vermag[24]); der Welt wurde das „genug", zu ihrer Vollendung durch mich zugerufen, ohne daß mir die Welt mit Allem, was sie füllt, genügen können.[25]) Tiefer ist die Auffassung des

[1]) Ps. 65. 7; 104. 1–32. [2]) Jesaia 40; Ps. 104. [3]) 5 M. 10. 17. [4]) Jes. 33. 13; Jeremia 32. 19. [5]) 1 M. 18. 14; 48. 3—4. [6]) Zach 8. 6; Jes. 42. 13; 1 S. 23. 26; 1 K. 19. 7. 8; Ps. 105. 24. [7]) Hiob 39. 30. [8]) Ps 65. 7; 104. 1–32. [9]) Ps. 65. 7. [10]) Ps. 145. [11]) Jes. 40. 29. [12]) Ps. 145. 4. [13]) Amos 9. 3-6 [14]) 3. B. Macc. 6. 18. [15]) Daselbst 6. 2. [16]) Daselbst 5. 7. [17]) Sirach 16. 18-19. [18]) Daselbst 43. 26; 42. 15. [19]) Das. 42. 15. [20]) Berachoth 33b. [21]) Daselbst 58. [22]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 16. [23]) 1 M. 17. 1. [24]) selbst Midrasch rabba. [25]) Daselbst.

Wortes: גבור „Mächtiger", das nicht blos die Gottesmacht bezeichnen soll, die mächtige Feinde besiegt, sondern auch die unter mächtigen Feinden Jsrael schützt und erhält.[1]) Ein anschauliches Bild dieser Gotteseigenschaft geben sie durch das Gegenüberstellen der begrenzten menschlichen Macht der göttlichen unbeschränkten. „Es gibt einen Helden, heißt es, der allerlei Waffen trägt, aber es gebricht ihm an Kraft, Kriegskunst und Gewandtheit; bei dem Zweiten ändert sich der Muth nach den Jahren; ein Dritter kann sich nicht mäßigen und fällt über seine eigenen Leute her; der Vierte vermag den abgedrückten Pfeil nicht zurückzuhalten, nicht seine Heere zu speisen, geht zum Kampfe mit großer Kriegsmacht, aber zum Frieden mit einer kleinern; doch bei Gott finden diese Mängel nicht statt, daher er allmächtig wirkt".[2]) Als Werke dieser Allmacht werden besonders: die Welt in ihren Schöpfungen und die göttl. Offenbarungen an die Menschen hervorgehoben mit dem Ausrufe: „Das ist, was kein Mund zu sprechen und kein Ohr zu vernehmen im Stande ist!"[3]) Wie vorsichtig man in der Darstellung dieser göttlichen Eigenschaft war, darüber spricht der tiefe Ernst des öftern Mahnrufes: „Wer die Allmacht Gottes ganz aufzuzählen wagte, müßte von der Welt verschlungen werden!"[4]) Es war dies der Ausspruch eines Lehrers im 3. Jahrh. des R. Jochanan, wahrscheinlich zur Bekämpfung der gnostischen Richtungen im Judenthume. Derselbe reiste einst mit R. Jonathan zur Herstellung des Friedens nach dem Süden und gebot in einer Stadt einem R. Huna zu schweigen, als er es wagte, im Gebet Gott viele Eigenschaften beizulegen.[5]) Ebenso wird von einem Lehrer des 2. Jahrh. R. Chanina erzählt, daß er es einem Vorbeter sehr verargte, weil derselbe zu den gewöhnlich genannten Gotteseigenschaften noch mehrere hinzugefügt hatte, da nicht einmal die drei: Gott ist groß, mächtig und furchtbar vorgebracht werden dürften, hätte sie nicht Moses ausgesprochen und die Männer der großen Synagoge zugelassen. „Würde das nicht, rief er, den an 1000 Golddenaren Reichen erniedrigen, wenn er als Mann von nur 1000 Silberdenaren gerühmt werden möchte?"[6])

Allwissenheit Gottes, אל דעות. Eigenschaft Gottes, vermöge deren sein Wissen unbeschränkt und unermäßlich, in höchster Vollkommenheit, dem nichts entgeht und verborgen bleibt, das Alles durchdringt und durchforscht, dargestellt wird. „Ueberall sind die Augen des Ewigen, sie schauen das Gute und Böse"[7]); „Der Ewige kennt die Gedanken des Menschen"[8]); „Denn du nur kennst das Herz der Menschen"[9]); „Wenn Jemand im Verborgenen sich heimlich hielte, sollte ich ihn nicht sehen, spricht der Ewige, fülle ich doch Himmel und Erde!"[10]) sind die Aussprüche, die sie näher bestimmen. Der Mensch, eingeengt in Zeit und Raum, vermag nur durch sinnliche Wahrnehmung zu erkennen, daher sein Wissen beschränkt und bedingt ist; aber Gott als reine Intelligenz erhält sein Wissen durch innere Anschauung, die erhaben über jede Begrenzung sich erstreckt. Diese Allwissenheit Gottes, die extensiv Alles umfaßt, intensiv die höchste Gestalt alles denkbaren Wissens ist und die ideale, absolute, unbedingte Vollkommenheit desselben ausmacht, wie positiv sie auch erscheine, ist im Grunde nur in negativer Vorstellung für den Menschen, in der Aufhebung aller Schranken des menschlichen Wissens. A. Die biblische Schilderung derselben erstreckt sich daher nur auf die Zeichnung deren Größe und Bedeutsamkeit unter Aufhebung der dem menschlichen Wissen gesetzten Schranken. „Gottes Vernunft ist unerforschlich,[11]) keine Zahl berechnet sie",[12]) „Kannst du das Wesen Gottes finden, bis zur Vollendung des Allmächtigen vordringen? Des Himmels Höhen sind es, was beginnst du? der Unterwelt Tiefen, was erkennst du?"[13]) sind die Allwiss. Gottes bezeichnenden Aussprüche. Zeit und Raum, von denen unser Wissen bestimmt wird, sind es auch hier, nach denen das göttl. Wissen in entgegengesetzter Richtung als über sie hinausgehend skizzirt wird.

[1]) Joma 69. [2]) Jalkut I. § 246. [3]) Daselbst Jesaia § 261. [4]) Jerus. Berachoth Absch. 9. 1. [5]) Megilla S. 18a; Jeruschalmi Berachoth 2. 8. [6]) Berachoth 33b. [7]) Spr. Sal. 15. 3. [8]) Psalm. 33. 15. [9]) 1 K. 8. 39. [10]) Jeremia 13. 24. [11]) Jesaia 40. 28; Ps. 129. 17. 18. [12]) Ps. 147. 5. [13]) Hiob 11. 7. 8.

a. Über die Schranken der Zeit dachte man sich das göttl. Wissen im Gegensatz zu dem des Menschen, nicht durch die Zeit getheilt, sondern Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zugleich umfassend.[1]) Aber nicht blos das sicher Erfolgende, sondern auch das auf gewisse Bedingungen erst Eintretende wird als von ihm im Voraus gekannt angenommen.[2]) Gott sieht und kennt alle Menschen schon vor ihrer Geburt,[3]) den Sünder im Voraus,[4]) was kommen soll, verkündet er.[5]) Vergessen, Erinnern, Gedenken ꝛc., alle Begriffe, die sich auf das durch die Zeit beschränkte Wissen beziehen, sind von der göttl. Allwissenheit ausgeschlossen und müssen, wo dieselben von Gott vorkommen,[6]) als gebrauchte Redefiguren für den an sinnlichen Ausdrücken verwöhnten Menschen betrachtet werden.[7]) Im Zusammenhange hören wir den Psalmisten darüber: „Herr, du erforschest mich und weißt Alles; ich sitze und stehe auf, dir ist's bekannt. Du prüfest von ferne, was ich denke; du hast mir Gang und Lager vorgemessen und alle meine Wege angeführt; bevor ein Wort auf meiner Zunge war, hast du es Herr schon ganz gewußt!"[8]) b. Außerhalb räumlicher Einschränkung wird die Allwissenheit Gottes in kurzen Sprüchen geschildert. „An jedem Ort sind die Augen des Ewigen"[9]); „Die Augen des Ewigen walten über die ganze Erde"[10]); „Vom Himmel schaut der Ewige, er sieht alle Menschensöhne".[11]) Eine weitere Angabe führt sie in ihren vollendeten Zügen vor. Gott kennt und durchdringt Alles,[12]) Tiefe und Höhe, Himmel und Erde,[13]) Ober- und Unterwelt,[14]) Licht und Finsterniß,[15]) die Menschen in ihren Kräften und Eigenschaften,[16]) ihrem Thun und Lassen,[17]) auf allen Gängen und in allen Geschicken,[18]) so daß nichts ihm entfliehen und verborgen bleibt[19]) ꝛc. Daher Gott im Gegensatze zum Menschen „Prüfer der Herzen und Nieren" בחן לבות וכליות,[20]) „Abwäger der Geister" תוכן רוחות,[21]) „Erforscher der Herzen" חוקר לב,[22]) „Kenner der Gedanken" יודע מחשבות[23]) genannt wird. B. Die Einwürfe gegen diese Lehre werden nach drei Seiten hin gemacht. a. Deuten viele Aussprüche als: der Gottesruf an Adam: „wo bist du?"[24]) an Kain: „wo ist Abel, dein Bruder?"[25]) ferner die öftern Berichte: „Gott stieg herab, um zu sehen",[26]) auf eine scheinbare Beschränkung des göttlichen Wissens. b. Könnte die tägliche Erscheinung des Wohlergehens der Frevler und der Mißgeschicke der Gerechten als Beweis der Unvollkommenheit des göttl. Wissens gelten. c. Scheint das Vorauswissen Gottes mit der menschlichen Freiheit unvereinbar. Diese Widersprüche werden wieder durch die Bibel selbst gelöst. Stellen wir obige Lehre der göttl. Allwissenheit den bibl. Sätzen der ersten Frage gegenüber mit dem Bemerken, daß dieselben größtentheils nur in den ersten bibl. Schriften: dem Pentateuch, den Büchern Josua und der Richter vorkommen, so erscheint es nicht unbegründet, daß mit der Zunahme der Kultur sich auch die Bezeichnungen der göttl. Eigenschaften verfeinerten. Neben der ausdrücklichen Lehre von der Geistigkeit Gottes, welche die ganze Bibel durchzieht, hielt man den Gebrauch der einmal gewöhnten, dem Bedürfnisse der Volksbildung entsprechenden Ausdrücke nicht gefährlich, wol wissend, daß sie mit der Zeit auch aus der Volkssprache und den Volksbegriffen schwinden werden. Die zweite Frage wird dahin beantwortet, daß das Glück des Frevlers nur im Anfange, bei seinem Auftreten, scheinbar mit der göttl. Allwissenheit im Widerspruche stehe, aber das Ende, das gewöhnlich unglücklich schließt, das Räthsel löst.[27]) Die dritte versucht man durch den Hinweis auf die bibl. Stellen, welche die menschliche Freiheit als ein von Gott dem Menschen geschenktes Gut halten,[28]) zu erledigen, daß das göttl. Vorauswissen

---

[1]) 2 Chr. 16. 9; Jeremia 1. 5; Ps. 139. 10; Jes. 44. 21—24; 43. 12. [2]) 1 S. 23. 10—12; Jeremia 38. 17—20. [3]) Ps. 139. 15. 16. [4]) Jes. 48. 8—10. [5]) Daselbst 42. 10. [6]) Siehe: Anthropopathismus. [7]) Das. [8]) Ps. 139 1—4. [9]) Spr. 15. 3. [10]) Zach. 4. 10. [11]) Ps. 33. 19. [12]) Jeremia 1. 5; Ps. 94. 6. 9; 33. 14. [13]) Ps. 33. 14. 15. [11]) Ps 139. 13. [15]) Das. [16]) Jeremia 1. 5; Jes. 40. 2. 30; Hiob 39. 1. [17]) Hiob 34. 21. [18]) Ps. 139. 12; Jer. 23. 24. [19]) Hiob 34. 21. [20]) Jeremia 11. 20; 17. 9. 10. [21]) Spr. 16. 2. [22]) Jeremia 17. 10. [23]) Ps. 94. 8. [24]) 1 M. 3. 9. [25]) 1 M. 4. [26]) 1 M. 18. 20. 21; 2 M. 2. [27]) Ps. 73. 1—20; Jeremia 12. 1—5. [28]) 5 M. 28.

die menschliche Freiheit nicht aufhebt, daher von demselben trotz der menschlichen Freiheit gesprochen werden könne. C. Ihre Beweise werden auch hier der Betrachtung der Schöpfung und deren Leitung durch Gott entnommen. Die Erde unten, die Himmel oben in ihren Gesetzen, fortwährend auf ihren Bahnen, stets geschützt und erhalten, bleiben die unleugbaren Zeugen der göttl. Allwissenheit.[1]) In Bezug auf den Menschen heißt es: „Ohr, Auge, Herz und Nieren hat Gott geschaffen, sollte er sie nicht durchschauen? des Menschen Herz und Inneres nicht ergründen!"[2]) Diese Schöpfung des Menschen in seinem edlern Theile, des Geistes und des Herzens,[3]) im Verein mit der göttl. Allgegenwart[4]) werden auch zur Erklärung der göttl. Allwissenheit hervorgehoben.[5]) Ueber den Beweis der Allwiss. Gottes durch dessen Weltregierung hören wir den Ausruf: „Du, Ewiger! groß an Rath, mächtig in der Ausführung, dessen Augen auf alle Wege der Menschen gerichtet sind, um Jedem nach seinem Wandel und nach der Frucht seiner Werke zu vergelten".[6]) In den Apokryphen findet sich keine weitere Entwicklung dieser Lehre, aber die Benennung dieser Gotteseigenschaft ist viel bestimmter als: ὁ εἰδὼς τὰ πάντα „Allwissender",[7]) ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης „Kenner des Verborgenen",[8]) ὁ πανεπόπτης „Allüberschauender",[9]) ὁ κατόπτης „Ueberschauender".[10]) In allem Uebrigen wird auch hier zur Verdeutlichung die Allwissenheit mit der Allgegenwart und Allmacht Gottes verbunden[11]) mit der Hinweisung auf die Welt als seine Schöpfung, die er doch kennen werde.[12]) Andere Sätze eines fortgeschrittenen Standpunktes sind: „Gott hat eine hehre Kenntniß ἁγίαν γνῶσιν, die ihm Alles offenbart,[13]) seine Urtheile und Anordnungen gründen sich auf sein Vorherwissen".[14]) Im Talmud wird diese Lehre nach drei Seiten hin weiter erörtert. a. Die göttl. Allwissenheit wird als von Gott untrennbar und mit ihm eins bildend, erklärt. „Gott ist der Bildner, der Schöpfer, der Wissende, der Richter und Zeuge, vor ihm ist kein Unrecht und keine Vergessenheit" lautet der Ausspruch eines Lehrers des 2. Jahrh.,[15]) der wahrscheinlich gegen ein der gnostischen Systeme, das die Weisheit, oder das Wissen Gottes als eine von Gott ausgeströmte, für sich bestehende Kraft hält, gerichtet ist. Eine noch bestimmtere Verwahrung gegen jede Theilung des göttlichen Wesens in verschiedene, von ihm getrennte, für sich bestehende Kräfte treffen wir in den Worten Maimonides: „Der Heilige, gelobt sei er, kennt und weiß sein wahrhaftes, eigentliches Wesen genau; er weiß es aber nicht durch eine von ihm getrennte Erkenntniß. Der Schöpfer ist mit seinem Wissen und seinem Leben absolut eins. So wir anders denken und eine Scheidung der göttl. Substanz von ihrem Wissen zugeben, statuiren wir mehrere Gottheiten: Gott, sein Leben und sein Wissen!"[16]) b. Die Denkbarkeit derselben wird auch hier, wie in der Bibel, durch die Hinweisung auf Gott als den Schöpfer unter drei Bestimmungen veranschaulicht. Mit der Schöpfung der Wesen sind alle Gestalten ihrer spätern Entwicklung im Voraus von Gott geschaut.[17]) Gott ist demnach allwissend. Eine zweite Erklärung stellt Gott unter dem Bilde eines weisen Baumeisters, der die noch so sehr versteckten Räume, die er selbst gebaut, sicherlich kennen werde.[18]) Die dritte Angabe lautet, daß die Seele des Menschen Gott Alles verkünde.[19]) Diese etwas bildliche Sprache will nichts anderes sagen, als daß Gott an dem Geistigen in der Schöpfung das Organ habe, mittelst dessen er Alles überschaut, d. h. er weiß Alles, weil er die Gegenstände an sich, ohne leibliche Umhüllung kennt. In Bezug auf die scheinbar die göttl. Allwissenheit negirenden bibl. Stellen[20]) wird bemerkt, daß dieselben nach menschlicher Redeweise zu erklären sind[21]) und zwar zur Auffassung der Letzten: nach dem Bilde eines gewissenhaften Richters, der nicht früher

---

[1]) Jes. 40. 12—30; Hiob 39. [2]) Ps. 44. 9; 33. 15. vergl. [3]) Jes. 45. 29; Amos 4. 13; Ps. 33. 15; 139. 13. [4]) Ps. 139. 7. 10. [5]) Daselbst. [6]) Jeremia 32. 19. [7]) Baruch 3. 32. [8]) Susanna 42. [9]) 2 Macc. 9. 5. [10]) Das. 15. 21. [11]) Sirach 17. 19; 23. 19; 29. 19. [12]) Judith 9. 5. 6. [13]) 2 Macc. 6. 30. [14]) Judith 9. 6; 3. 9. [15]) Aboth. [16]) Maimonides jesode hathore 2. 1. [17]) Midr. rabba 1 M. Absch. 24. [18]) Das. [19]) Pesikta de R. K. Sect. 10. 2. [20]) Siehe oben. [21]) Midr. rabba zu obigen Stellen.

urtheilt, bis er selbst gesehen.[1]) Eine andere schwierige Stelle: „und er, Gott, betrübte sich in seinem Herzen"[2]) wird in Bezug Gottes auf Vorherwissen geradezu als Anthropopathismus angegeben, wie wir uns bei der Geburt eines Kindes freuen, obwol uns dessen Sterblichkeit bewußt ist.[3])

Almosen, צדקה, eigentlich Wohlthätigkeit. I. Begriff und Gebot derselben. Almosen als die dem zudringlich Bittenden zureichende Gabe kennt die Bibel nicht,[4]) wie sie auch keinen Ausdruck für „Bettler" und „Betteln" hat,[5]) aber nicht, weil sie diesen Wohlthätigkeitsact nicht mag, sondern weil derselbe bei den trefflichen Gesetzen über Armenpflege (s. d. A.) entbehrlich schien, oder sie ihn nicht nach der erniedrigenden Bedeutung des Wortes „Almosen" geübt wissen wollte. Z'dakah, dieses in der nachbiblischen Zeit für „Almosen" gebrauchte Wort, hat eine viel umfangreichere Bedeutung, es heißt: Wohlthätigkeit,[6]) auch Gerechthandeln, Rechtthun[7]) oder beides zugleich: etwa ein Handeln aus Billigkeit[8]) und drückt jede zwischen „Recht und Liebe" vollführte That aus.[9]) Von diesem höhern Gesichtspunkte aus als eine zwischen „Recht und Liebe" die Mitte haltende Handlung wird die Gabe an den Armen betrachtet und geboten.[10]) Es hängt dies mit der die Bibel durchdringenden Abhängigkeitsidee des Israeliten von Gott zusammen. Die Eingebung des Landes,[11]) die Beförderung dessen Wachsthums durch den zur Zeit eintreffenden Regen,[12]) der Segen des Erwerbes,[13]) der Genuß der Fest- und Familienfreuden[14]) werden stets mit der Bedingung der von ihnen an die Dürftigen zu verabreichenden Gaben verheißen.[15]) Der Besitz der Israeliten war demnach ein bedingter und die Wohlthätigkeit gewissermaßen ein dem Armen schuldendes Recht. So ist: צדקה „Wohlthun" als die zwischen „Recht und Liebe" die Mitte haltende That; ein mit dem bibl. Geiste verwachsener Begriff, der in dem Worte „Almosen" seinen Ausdruck nicht findet. Diese Würdigung der Wohlthätigkeit wurzelte so tief in dem jüdischen Volksleben, daß die Erwähnung der begehrlich zudringlichen, ausgestreckten Hand des Armen in der Bibel höchst selten[16]) und dies als auffallende Gottesstrafe[17]) vorkommt; während fast immer nur von der zuvorkommenden, hilfreichen Hand des Gebers gesprochen wird. „Oeffne deine Hand"[18]); „verschließe nicht deine Hand"[19]); „ihre Hand breitet sie dem Armen aus, ihre Hände streckt sie dem Dürftigen entgegen"[20]); „Brich dem Hungrigen dein Brod, betrübte Arme bringe in das Haus"[21]) sind die aus dem Herzen des Israeliten hervordringenden Mahnrufe. Wie man daher unter „Armuth" (s. d. A.) nach den vielen verschiedenen bibl. Bezeichnungen derselben jede an etwas Mangel leidende Lage des Menschen versteht, so bedeutet das einmal für „Almosen" gebrauchte Wort: Z'dakah nicht blos die dem bettelnden Armen zureichende Gabe, sondern auch jedwede Unterstützung des Dürftigen. II. Die Beweggründe. Nicht der niedrige Eigennutz, die zu hoffende Gegenleistung, sondern der tiefe Aufblick zu Gott und die veredelnde Erhebung des Menschen werden als Beweggründe der Almosenspendung im engern Sinne und der Wohlthätigkeit im weitern angegeben. Der Hinweis auf Gott als Vater der Verlassenen,[22]) das Gebot der Nächstenliebe,[23]) die Benennung der Armen als Brüder,[24]) so wie die Erinnerung: „Gott hört den Armen, so er zu ihm auf-

---

[1]) Daselbst 1 M. Absch. 38. [2]) 1 M. 8. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 28. [4]) Nur einmal findet man: ומתנות לאביונים Ester 9. 22. und zwar bedeutet es: die freiwillig zuvorkommenden Geschenke an Dürftige und entspricht nicht ganz dem Ausdruck „Almosen". [5]) Umschrieben ist derselbe einmal durch: מבקש לחם Brod verlangen Ps. 37. 25. und darauf einmal durch: ושאלו Ps. 109. 10. aber beide Stellen bezeichnen einen solchen Fall als höchst selten, von Gottes Fluch zeugend. Beide Stellen entgingen Michälis Mos. Recht II. § 143; Saalschütz Arch. II. S. 258. [6]) 5 M. 24. 13; Jes. 29. 40; Ps. 37. 7. [7]) 2 S. 19. 29; Spr. 14. 34; Jes. 32. 17. [8]) Ps. 106. 3; 1 M. 18. 19; Jeremia 9. 23. [9]) S. weiter. [10]) Vergl. 2 M. 22. 20–26; 5 M. 24. 10—22. [11]) 5 M. 26. 15—16; 15. 15. [12]) Maleachi 3. 10. siehe Wohlthätigkeit. [13]) 5 M. 15. 10. [14]) 5 M. 16. 14—15. [15]) S. Armenpflege. [16]) Ps. 109. 10 und Ps. 37. 25. sind die einzigen zwei Stellen in der Bibel. [17]) Ps. 109. 10. während in Ps. 37. 5. das Nichteintreffen derselben Segen und Liebe Gottes heißt, welche die Kinder der Gerechten schützt. [18]) 5 M. 16. 8. [19]) 5 M. 15. 7. [20]) Spr. Sal. 31. 20. [21]) Jes. 57. [22]) S. Abba. [23]) S. Nächstenliebe. [24]) S. Mensch.

schreit, denn er ist gnädig",[1]) sind die das Gebot der Almosen begleitenden Mahnungen. Außer dem obigen Grund, daß der Israelit seinen Besitz und seine Freuden mit der Bestimmung der von ihnen zu verabreichenden Gaben an Arme zu betrachten hat, werden Liebeswerke in den spätern bibl. Schriften noch dadurch empfohlen, daß dieselben eine Verehrung Gottes sind,[2]) als wenn sie ihm selbst gereicht werden möchten,[3]) ein Zeichen der dankbaren Anerkennung des von Gott uns Verliehenen.[4]) Wir lassen darüber den schönen Ausspruch Jesaias[5]) folgen: „öffne des Frevels Knoten, löse die Bande der Unterdrückung, die Bedrückten lasse frei und zertrümmere jedes Joch. Brich dem Hungrigen dein Brod, betrübte Arme bringe in dein Haus, siehst du Nackte, bekleide sie und von deinem Fleische entziehe dich nicht".[6]) Im Talmud finden diese Lehren ihre weitere Erörterung. Nach der Auflösung des jüdischen Staates, wo das Volk nach dem Verlust seiner Selbstständigkeit, der Plünderung seiner Städte und der Confiscation seiner Güter nur auf gegenseitige Hülfe angewiesen war, war es die Aufgabe der Volkslehrer, dem Volke die gegenseitige Aufhülfe einzuschärfen. a. Die Almosenspendung wird in dem weitesten Sinne der Wohlthätigkeit als Liebesdienst gegen Gott, eine Erhebung des Menschen zu Werken der Gottähnlichkeit empfohlen. In dieser Würdigung liegt zugleich die weitere Entwicklung der bibl. Lehre, die ebenfalls „Wohlthun" als ein Werk gegen Gott einschärft,[7]) weil in dem „Gott ähnlich werden" die vollendetere Gestalt dieser Tugend angedeutet ist. „Wer dem Ewigen leiht, ist der, welcher den Armen schenkt" (Spr. Sal. 19. 17.), dieser Spruch gilt auch den Talmudlehrern als Mahnung zur Wohlthätigkeit.[8]) Diesem reihen wir eine andere Lehre an: „Groß ist die Wohlthätigkeit, denn durch sie wird Gott geheiligt" nach: „der heilige Gott wird durch Wohlthun geheiligt"[9]) lautet eine Lehre,[10]) der sich zwei andere anschließen: „Wer seine Augen von Wohlthun wegwendet, begeht gleichsam einen Götzendienst".[11]) „Aber wer Almosen gibt, wird der göttlichen Gegenwart, שכינה theilhaftig".[12]) Wie hier als Dienst gegen Gott, so wird sie andererseits in ihrer veredelnden Bedeutung als Werk der Gottähnlichkeit hervorgehoben. „Dem Ewigen, euerm Gott sollet ihr nachfolgen"[13]) auf welche Weise? Wie er barmherzig, gnädig und langmüthig ist, so sei auch du. Wie Gott die Nackten bekleidet,[14]) bei den Kranken ist,[15]) die Trauernden tröstet[16]) ꝛc., so thue auch du".[17]) Diese drei Aussprüche fanden in den Lehren zweier Männer der fernsten Zeiten ihre Ergänzung. R. Jochanan b. S. ein Lehrer aus dem 1. Jahrh. lehrte: „Wohlthätigkeit ist größer, als die Darbringung der Opfer; denn das Sündenopfer konnte nur über Israel versöhnen, aber Wohlthun versöhnt auch die Sünden der Heiden".[18]) Rab Assi, ein Lehrer des 3. Jahrh. mahnte: „Groß ist die Wohlthätigkeit, denn sie wiegt alle Gebote auf".[19]) Diese Lehren gingen so sehr in das jüdische Volksleben über, daß wir während der ganzen talmudischen Zeit in den verschiedenen Aussprüchen ihrer Lehrer eine fortwährende Wiederholung derselben antreffen. „Es gibt keine Aussaat als die des Wohlthuns"[20]); „Nur in Folge des Wohlthuns speist Gott die Welt"[21]); „Wer wohlthätig ist, erfüllt die Welt mit der göttl. Gnade"[22]); „Der Werth des Fastens besteht im Wohlthun"[23]); „An welchem Fasttage man das Almosenspenden verabsäumt, wird gleichsam ein Mord begangen".[24]) „In der Stadt, wo nicht für die Armen gesorgt wird, soll kein Gebildeter wohnen".[25]) Diese und ähnliche Sprüche waren die öftern Mahnstimmen des sich verjüngenden Judenthums. In der Uebung dieser Tugend erkannte man ein zweites Heiligthum, auf dessen Altar man die Opfer, die Liebeswerke, darzubringen habe. So rief R. Jochanan b. S. seinen über die Zerstörung des Opferaltares seufzenden Schülern zu: „Meine Söhne!

[1]) 2 M. 22. 25—26. [2]) Jes. 58. 7. [3]) Spr. 19. 17. [4]) Daselbst 3. 27. [5]) Jes. 58. 7. [6]) Das. [7]) Spr. 19. 17. [8]) Baba bathra S. 10. u. a. a. O. [9]) Jes. 5. 16. [10]) Beth hamidrasch 3. 121. [11]) Kethuboth 61. [12]) Baba bathra 11. [13]) 5 Mos. 13. 5. [14]) 1 M. 3. 20. [15]) 1 M. 18. 1—15. [16]) 1 M. 25. 10. 11. [17]) Sota 13. [18]) Baba bathra 10. [19]) Das. 9. [20]) Aboda sara 5. [21]) Berachoth 7. [22]) Succa 49. [23]) Berachoth 6. [24]) Sanhedrin 35. [25]) Daselbst 17.

betrübt euch nicht, noch blieb uns eine Opferstätte, die der vernichteten gleich ist, nämlich: **Wohlthun!** denn es heißt: „Liebe verlange ich, aber kein Opfer; Gotteserkenntniß lieber als Brandopfer".[1]) Einen schönen Wiederhall dieser Lehre gibt folgende Erzählung. Monobaz, ein zum Judenthum übergetretener Fürst zu Adiabene, ließ in einer Hungersnoth seine Privatschätze und die seiner Väter unter das Volk vertheilen. Darüber machten ihm seine Brüder Vorwürfe. „Deine Väter, sprachen sie, mehrten die Schätze, aber du legst nichts hinzu und verschwendest noch dieselben!" Er entgegnete: „Auch ich häufe Schätze, aber mit dem Unterschiede: sie sammeln sie unten, ich oben; sie legten sie auf unsichere Stätte, aber ich berge sie, wohin keine Menschenhand reicht; was sie sammelten, trug ihnen keine Früchte, was ich sammle, trägt vielfältige; sie retteten Gold und Silber, ich Menschenleben; sie häuften Schätze für diese Welt, ich für jene, nach: „Dein Wohlthun wird dir vorangehen und die Herrlichkeit des Ewigen folgen".[2]) b. **Ihre rechtliche Begründung.** Der oben erwähnte bibl. Verpflichtungsgrund zur Almosenspendung wird im Talmud auf jeden Besitz und Erwerb ausgedehnt. „Die Zehnten sollen an die Armen von jedem Erwerb abgegeben werden".[3]) Im 3. Jahrh. ging man darin noch weiter, man dehnte diesen Verpflichtungsgrund auch auf den erst zu machenden Erwerb aus. „Gieb Zehnten, damit du reich werdest", gab R. Lakisch seinem Schwager R. Jochanan als Erklärung des Gebots der Zehnten an. Woher, mein Sohn, hast du diese Lehre? Versuche und überzeuge dich! Aber heißt es doch: „Versuchet nicht den Ewigen".[4]) Hier, entgegnete R. Lakisch, ist es gestattet, denn also heißt es: „Und prüfet mich, ob ich euch nicht des Himmels Schleusen öffne und Regen herabströmen lasse".[5]) Eine weitere Darstellung dieser Lehre, ist der Hinweis auf des Menschen Abhängigkeit von Gott. „Komme dem Armen mit Brod zuvor, mahnte R. Chia seine Frau, damit man deinen Kindern mit Brod zuvorkomme; denn die Armuth gleicht einer Kugel, welche die ganze Welt durchläuft und Alle berührt!"[6]) „Arme und Reiche begegnen sich, denn Gott hat beide geschaffen",[7]) d. h. erhält der Arme seine Gabe von dem Reichen, so erleuchtet Gott die Augen beider; muß aber derselbe leer abgehen, da ruft eine Stimme: „wer dich reich gemacht, kann dich arm machen; und wer diesen arm werden ließ, kann ihm Reichthum geben!"[8]) Gehoben wird diese Lehre durch die Betrachtung, daß auch die Natur ihr Bestehen der gegenseitigen Hülfeleistung verdankt. Der Tag, heißt es, leiht der Nacht, die Nacht dem Tage; der Mond den Sternen, die Sterne dem Monde; das Licht der Sonne, die Sonne dem Lichte; die Weisheit der Vernunft, die Vernunft der Weisheit; der Himmel der Erde und die Erde dem Himmel rc.[9]) Mehreres siehe: Armenfürsorge, Arme, Aufhülfe und Spenden.

Almosennehmen, קבלת צדקה. Auf welche Weise? und zu welchem Zwecke? man sich der Almosen bedienen dürfe, darüber wurde erst am Ende des 2. jüd. Staatslebens, wahrscheinlich in Folge der überhandnehmenden Armuth bestimmt. In der Bibel wird das Betteln als Fluch betrachtet, der die Kinder der Gottlosen trifft,[10]) als Gegensatz zu denen der Gerechten, die dem nicht ausgesetzt sind.[11]) Ernste Mahnungen gegen Zudringlichkeit zu Almosen treffen wir erst im Sirachbuch, wo das bittere Gefühl des Empfängers als Abmahnungsgrund hervorgehoben wird, so daß ihm der Tod besser als Betteln sein sollte,[12]) so wie ja das Leben des nach fremdem Tisch Schmachtenden als keines mehr zu achten sei.[13]) Im Allgemeinen lautete der Spruch: „Besser Thätigkeit als Betteln".[14]) Im **Talmud** wird mehr der moralische Grund als Warnung vor Almosennehmen in unnöthigen Fällen hervorgehoben. Die Lehren darüber lauten: „Mache (in Bezug auf deine Bedürfnisse) deinen Sabbath zum Wochentage und falle dem Menschen nicht zur Last".[15]) „Mache dich an das Werk, noch so ungewöhnlich, nimm den Lohn und

[1]) Hosea 6. 7; Aboth de R. Nathan Cp. 4. [2]) Baba bathra 10. [3]) Jore dea § 249. [4]) 5 M. 6. 16. [5]) Taanith nach Maleachi 3. 10. [6]) Sabbath 151. [7]) Spr. 22. 2. [8]) Midr. rabba 3 M. Absch. 34. [9]) Midr. rabba 2 M. Absch. 31; Tanchuma zu 2 M. 22. 23. [10]) Ps. 109. 10; Hiob 20. 10. [11]) Ps. 37. 25. [12]) Sir. 40. 29. [13]) Das. V. 30. [14]) Sir. 10. 30. [15]) Pesachim 112; Baba bathra 110.

sprich nicht: bin ich nicht ein Priester? ein großer Mann?"[1]) „Wer nicht der Almosen bedarf und sie dennoch nimmt, stirbt nicht früher, bis er verarmt und derselben nöthig hat, aber wer auf Almosen angewiesen ist und denselben entsagt, erreicht es noch im Alter, daß er selbst Almosen austheilt, denn von ihm heißt es: „Gesegnet ist der Mann, der auf Gott sich verläßt und dem Gott eine Zuversicht ist".[2]) Nachdrücklicher wird vor Verstellung und andern Kunstgriffen gewarnt, um leicht den äußern Schein zu bestechen. „Wer, heißt es,[3]) weder lahm, noch blind ꝛc. ist und sich den Anschein gibt, als wenn er es wäre, der stirbt nicht früher bis er so geworden; denn also heißt es: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit sollst du nacheilen, damit du lebest".[4]) Im Allgemeinen gelten folgende Bestimmungen als Norm für den Vermögensstand des Almosenempfängers. Wer Speisen auf zwei Mahlzeiten hat, nehme nichts von der תמחו, „Schüsselsammlung"[5]); auf drei, nichts von der täglichen Speisenvertheilung; auf vierzehn, nichts von der wöchentlichen Almosenvertheilung קופה u. wer endlich 50 Sus[6]) besitzt und mit denselben Geschäfte macht, nehme gar keine Almosen.[7]) Dagegen warnten sie andererseits, wo Almosen nothwendig sind, sich nicht abzuhärmen und die Annahme derselben zu verweigern. „Wer der Almosen bedarf und sich abhärmt, begeht gleichsam einen Mord gegen sich selbst und verdient nicht unser Erbarmen. Sein eigenes Leben verachtet er, wie kann er das eines andern lieben!"[8])

Almosenvorsteher, גבאי צדקה. Name der Männer, die über die öffentlichen Almosensammlungen und deren Vertheilung gesetzt waren. Da in der Bibel für die Armenpflege (s. d. A.) gut gesorgt war und es der Almosensammlungen nicht bedurfte, so kommt auch daselbst nichts von Almosenvorstehern vor. Erst nach der Auflösung des jüdischen Staates und der Einziehung der Güter, wo die biblische Armenfürsorge unausführbar geworden und eine andere an deren Stelle getreten, werden dieselben erwähnt. Diese neue Armenpflege bestand aus zwei Sammlungen: einer täglichen von verschiedenen Speisesorten, die man Tamchu, תמחו „Schüsselalmosen" nannte; der andern, aus wöchentlichen Geldbeiträgen bestehend, die „Kuppa" קופה „Büchsenalmosen" hieß.[9]) In jeder Stadt wurden Männer über diese Almosenbeiträge gesetzt.[10]) Zu den Eigenschaften derselben gehörten: Treue, allgemeines Vertrauen, Rechtschaffenheit und Klugheit.[11]) Wer nicht dieselben besaß, dem traute man keine Almosen an. Als Muster wurde auf den durch Frömmigkeit ausgezeichneten R. Chanina b. T. hingewiesen, der so weit ging, daß er eine Summe seines Geldes, unter welche Almosengelder zufällig gekommen waren, den Armen austheilte.[12]) Dieses an sich undankbare Geschäft wurde noch durch die mit demselben verbundenen Pflichten ein der mühevollsten; daher deren Mahnung: „Größer ist der Lohn desjenigen, durch den gespendet wird, als der, welcher spendet!"[13]) Bei den Almosensammlungen hatte man gewissenhaft zu achten: zu wem man gehen und nicht gehen dürfe, damit der Aufgeforderte aus Ehrgefühl nicht zu dem Letzten greife und es hingebe.[14]) Diese Peinlichkeit vergrößerte sich noch bei dem Acte der Vertheilung: wem gegeben, wer abgewiesen werden sollte und wie viel Einer zu erhalten habe, damit kein Verdacht, Verkennen oder wirklicher Irrthum vorkomme. Treffend drücken sie die Bedeutsamkeit dieser Pflicht durch den öftern Ausruf aus: „Mein Theil sei von den Almosensammlern, aber nicht von den Almosenvertheilern!" Doch je größer das Verkennen auf der einen Seite, desto mehr der Lohn andererseits.[15]) Ermahnt wird, nicht stolz und herrschsüchtig zu verfahren, so wie überhaupt Alles so einzurichten, daß jeder Verdacht fern bleibe. Die Almosensammler dürfen sich nicht während der Sammlung von einander trennen; nicht das Geld, das sie auf dem Wege finden oder einnehmen sollten, in die Tasche, sondern in die Büchse

---

[1]) Daselbst. [2]) Jeremia 17. 7; Pea Absch. 8; Mischna 9. [3]) Das. [4]) 5 M. 16. 20. [5]) Siehe: Armenfürsorge. [6]) Das ist gegen 10 Thlr. 6 Sgr. und 10 Pf. [7]) Jore dea § 253. [8]) Pea Absch. 6. [9]) Baba bathra 8; Pea Ende; Tur jore dea § 256. [10]) Das. [11]) Baba bathra 10. [12]) Aboda sara 18. [13]) Baba bathra 17. [14]) Daselbst 10; Taanith 24. [15]) Jore dea § 257.

stecken[1]) und sollen, obwol hierzu nicht verpflichtet, Rechnung ablegen,[2]) auch möglichst selbst zu denselben beitragen. „Vier Klassen, lehren sie, gibt es unter den Almosenspendern: wer gern gibt, aber nicht gern sieht, daß Andere geben, dessen Auge ist böse auf das Gut des Andern; wer Andere zu geben veranlaßt, aber selbst nichts gibt, dessen Auge ist böse auf das Seinige; wer selbst gern gibt und auch Andere hierzu veranlaßt, ist ein wahrer Gottesverehrer; dagegen wer selbst nichts gibt und Andere zu geben nicht veranlaßt, der ist ein Frevler".[3]) Zur Machtvollkommenheit der Almosenvorsteher gehört, daß ohne ihre Erlaubniß keine Kollekte veranstaltet werde,[4]) sie allein über die Almosengelder zu verfügen haben[5]) und bei Privatgeschenken, wo der Spender seinen Willen nicht offenbart, ihnen die Verwendung derselben überlassen bleibe. Auch in streitigen Fällen soll deren Stimme entscheiden.[6]) Mehreres siehe: Armenpflege.

Aloe, אהל, Alocholz, auch **Agilaholz, אהלים.**[7]) Dieses wohlriechende und kostbare Holz, bei fast allen Orientalen das theuerste und gesuchteste Räucherwerk, gehört auch in der Bibel zu den edeln ausländischen Aromen und Spezereien, die zum Besprengen und Beräuchern verwendet wurden. Der Aloebaum wird von Bileam in 4 M. 24. 6. genannt. In Psalm 45. 9. duftet von Aloe des Bräutigams Gewand; Spr. 7. 17. wird sie zur Verbreitung des Wohlgeruchs auf das Bettlager gebracht; Hoheslied 4. 14. kennt sie als eine beliebte Zierpflanzung unter andern edeln Gewürzbäumen. Abwechselnd mit der Zeder gilt sie als Bild des Glückes.[8]) Dieselbe wurde von den Phöniziern zu den Semiten und Griechen gebracht und wird als ein starker, braun und schwarz gemaserter Baum von zitronenartig riechendem Holz, das angenehm stärkt, geschildert. Er wächst vorzüglich auf den Bergen von Kochincha. Das Holz ist sehr schwer, harzreich und von bitterm Geschmack, das seinen Geruch erst durch Fäulniß erhält. Mit dieser Aloe hat man nicht die in unsern Gewächshäusern oft befindliche Aloe, die aus Afrika stammt, zu verwechseln. Nach Andern soll es nicht das Holz, sondern der verhärtete Harz der Aloe succotrina sein, von dem hier gesprochen wird. Derselbe hat einen myrrhenähnlichen Geruch und einen gewürzhaft bittern Geschmack und sieht dunkelbraunroth aus. Diese Aloeart stammt aus Arabien von der arabischen Insel Socatara. Auch Palästina hat mehrere Aloearten bei Bethsaida, Julias und am wasserreichen Bache bei Petra.

Alphabet, א״ב, siehe: Schrift.

Alraun, דודאים (Atropa Mandragora I). Krautartige stengellose Pflanze, die im Kalkgebirge Palästinas häufig ist. Dieselbe treibt im Frühlingsanfange auf ziemlich langen Stielen trichterförmige gelbgrüne Blüten, aus denen sich im Mai zolldicke, nach Moschus riechende hochgelbe einfächerige Beeren gestalten, die sogenannte Liebesäpfel, Dudaim, die zur Wollust reizen und der Kinderzeugung förderlich sind. In der Bibel wird von dieser Pflanze und deren Beeren gesprochen in 1 M. 30. 14; Hohld. 7. 24.

Altar, מזבח. Das dem Menschen inwohnende Gefühl der Dankbarkeit für Empfangenes, der Furcht und der Besorgniß vor Kommendem, das den Götzendienst in allen Gestalten hervorgebracht, sollte im Mosaismus nicht unterdrückt, sondern durch die ihm zu gebende bessere Richtung gehoben und geheiligt werden. Die Errichtung von Altären als eine demselben entspringende Handlung zählt auch die Bibel zu ihren heiligen Institutionen, aber in der das Heidenthum vernichtenden und der Heiligung des Menschen mehr entsprechenden Form. a. Das Gebot zur Erbauung der Altäre tritt in einer beschränkenden Gestalt auf; es war nur für die Stiftshütte[9]) und den später erbauten Tempel zu Jerusalem.[10]) Nur auf der Verkündigungsstätte des einigen Gottes mit den Lehren der sittlichen Hebung und Heiligung des Menschen sollte der Altar als Denkmal Gottes segnender Huld,

---

[1]) Baba bathra 8. [2]) Tur j. d. § 257. [3]) Aboth 5. 16. [4]) Tur j. d. § 256—7. [5]) Das. [6]) Das. [7]) 4 M. 24. 6. [8]) Das. [9]) 2 M. 20. 25; 3 M. 17. 8; 5 M. 12. 13. [10]) Daselbst.

um seiner preisend zu gedenken,[1]) ihn anzubeten[2]) und die Gaben des Dankes darzubringen,[3]) aufgerichtet dastehen und so geschützt vor heidnischen Einflüssen, auf die Gemüther veredelnd wirken. Wurden dennoch später Altäre sogar von dem Propheten Eliahu auch anderwärts erbaut, die ohne Tadel erwähnt werden,[4]) so waren dies nur Ausnahmen, von der Dringlichkeit des Augenblickes geboten. Anlässe hierzu waren: die Erinnerung der in der Noth erschienenen göttlichen Hülfe,[5]) als Denkmal der Zusammengehörigkeit des durch den Jordan getrennten israel. Volkes,[6]) zur Stätte der Volksversammlung und des Gerichts,[7]) als Belehrungsort zur Zurückführung der von der Religion Abgefallenen[8]) ꝛc. b. Ihre Beschaffenheit. Auch diese wird durch das Gesetz dem Zwecke gemäß bestimmt. Die Altäre sollen aus Erde[9]) oder unbehauenen Steinen[10]) errichtet werden, über die man einen hölzernen Kasten mit erzener Ueberkleidung aus Kupfer[11]) oder Gold[12]) zu stecken hatte. Vor denselben durften in Folge der Kleidung der Priester keine Stufen gemacht werden,[13]) nur ein Erdaufwurf, 3 Ellen hoch, führte zu ihnen empor. Altäre gab es in der Stiftshütte zwei: ein Opferaltar im Vorhofe und ein Räucheraltar im Allerheiligsten, über deren Gestalt, Zweck und Bedeutung wir auf die Artikel: Opferaltar und Räucheraltar verweisen. c. Die Heilighaltung der Altäre. In den Lehren darüber kommt der volle Gegensatz des Heidenthums zum Vorschein. Der Altar soll keine Stätte sein, wo Menschenblut vergossen wird, aber fügt der Mosaismus diesem auch im heidnischen Kultus geltenden Gesetze hinzu, kein Zufluchtsort für Verbrecher.[14]) „Von meinem Altare sollst du ihn, den Verbrecher, zum Tode wegführen"[15]) war die gesetzliche Bestimmung, die auch vollzogen wurde.[16]) Andere Verordnungen lauten, daß die mit Leibesfehlern behafteten Priester nicht opfern dürfen[17]) und nur fehlerfreie Opfer dargebracht werden sollen.[18]) Verschärft wurde die Heilighaltung durch die Prophetenmahnung: „in Reinheit und Unschuld, aber nicht mit einem sittenlosen Wandel dem Altare sich zu nahen, damit derselbe nicht von den Thränen der Unterdrückten bedeckt werde".[19]) Im Talmud ist die weitere Erörterung obiger Bestimmungen. Von derselben bringen wir zunächst die Lösung des in a. erwähnten scheinbaren Widerspruchs des Gesetzes: Altäre nicht außerhalb des Heiligthums zu errichten mit dem dennoch spätern Gebrauch, auch anderwärts Opferaltäre zu erbauen, die dahin geht, daß nach 5 M. 12. 9. das Verbot der Opferung außerhalb des Heiligthums erst nach der Erlangung der Ruhe und des Besitzes rechtskräftig wurde, was nur auf die Dauer der Stiftshütte in Silo bis zum Tode Elis und später von der Eröffnung des Tempels zu Jerusalem an seine Gültigkeit haben konnte, daher die Zeit vor der Errichtung des Heiligthums in Silo und nach der Gefangnahme der Bundeslade durch die Philister bis zur Einweihung des Tempels zu Jerusalem, also während der Regierung Sauls, Samuels und Davids von demselben frei war.[20]) Die Errichtung des Altars außerhalb des Tempels zu Jerusalem durch Elias wird als eine nothwendig gewordene Ausnahme erklärt.[21]) Ueber die weitern Halachabestimmungen verweisen wir auf die Artikel: Opferaltar und Räucheraltar. Reichhaltiger sind hier die Lehren der Agada nach zwei Seiten hin, auf: a. die Bedeutung des Altars während des Opferkultus; b. dessen Ersatz nach der Vernichtung desselben. a. Die Bedeutung, ein Versöhnungsbild. „Eine Leiter steht auf der Erde, deren Spitze bis in den Himmel reicht und die Engel Gottes steigen auf und ab auf derselben",[22]) die Leiter zur Verbindung des Himmels mit der Erde, das ist der Aufgang zum Altar"; „sie steht auf der Erde", das ist der Altar: „Einen Altar aus Erde mache mir"[23]); „die Engel Gottes steigen auf und ab", das bezeichnet die Priester, die auf den Altar

---

[1]) 2 M. 20. 24. [2]) 1 K. 8. 31; 2 Chr. 6. 22. [3]) 5 M. 12. 13. [4]) Josua 22. 11; Richter 6. 24; 21. 4; 2 S. 24. 18. [5]) Richter 6. 24. [6]) Josua 22. 19. [7]) 1 S. 7. 17. [8]) 1 K. 18. 30. [9]) 2 M. 20. 25. [10]) Das. [11]) 2 M. 39. [12]) Das. [13]) 2 M. 29. 26. [14]) 2 M. 21. 14. [15]) Das. [16]) 1 K. 1. 50; 2 K. 28. 29. [17]) Siehe: Priester. [18]) Siehe: Opfer. [19]) Maleachi 2. 13. [20]) Sebachim 112b: Maimonides h. beth habchira 1. [21]) Das. S. Elias. [22]) 1 M. 28. 12. [23]) 2 M. 20. 24.

steigen und von ihm niedersteigen.[1]) Aus Erde soll der Altar werden,[2]) weil derselbe an des Menschen Geburtsstätte, seinen Namen[3]) und die darzubringenden Opfer erinnert als Angabe dessen Zieles: die Versöhnung.[4]) Ganz sollen die Steine desselben sein als Bild für den die Versöhnung suchenden Menschen, daß dessen Gesinnung und Wandel ganz, d. h. aufrichtig, werden müssen.[5]) Nicht behauen durften sie werden u. kein Eisen sollte auf dieselbe kommen als Lehre, daß der Mensch den Werken des Friedens, aber nicht denen des Schwertes anhänge.[6]) Nicht auf Stufen durfte der Altar bestiegen werden, eine Andeutung des zu beachtenden Anstandes auch vor Steinen, die nichts sehen und nichts hören.[7]) Die hölzerne mit dünnem Kupferblech überzogene Bekleidung des Altars und das darauf brennende Feuer, wie beide trotz des Entgegengesetzten und Feindlichen ihrer Natur, sich dennoch nicht verzehren, sind das Bild, wie auf dem Boden der Religion auch die feindlichsten Gegensätze ihre Versöhnung und Ergänzung finden.[8]) Das beständige Feuer auf dem Altare zeigte dem Menschen welchem Feuer er sich hinzugeben habe, um nicht von dem der Leidenschaft verzehrt zu werden.[9]) Der Altar, heißt es daher, wendet die Sünde ab, spendet Liebe und Versöhnung und sorgt für unsere Erhaltung.[10]) Vier Buchstaben enthält im Hebräischen das Wort: מזבח „Altar" und an diese knüpfen sie die vier Hauptziele desselben: Vergebung, Beglückung, Segen und Leben.[11]) Welchen Eindruck der Altar mit seinem ewigen Feuer auf den Besuchenden machte, darüber lassen wir eine Schilderung der Altarfeierlichkeit am Laubhüttenfeste folgen. „Täglich, heißt es, hielt man an diesem Feste einen Umzug um den Altar, aber am letzten, sechsten Tage, sieben mal unter dem Abschiedsworte: „Heil dir, Altar! Heil dir, Altar! Dir ziemt es, Altar! Dir ziemt es, Altar!" oder: „Ihm, Gott, unsern Dank! Dir, Altar, unser Lob! Ihm, Gott, den Dank! Dir, Altar, den Preis!"[12]) In dieser geistigen Auffassung und Würdigung sprechen sie: „Der Altar, auf dem Abraham seinen Sohn Isaak opfern wollte, ist derselbe den Noah errichtete, als er aus der Arche trat; derselbe, auf dem Kain und Abel opferten; derselbe, wo Adam sein Fehl bereuete, opferte und gebessert wurde.[13]) Nach dieser symbolischen Auffassung lautet die Beantwortung der Frage: b. Was heute an die Stelle des zerstörten Opferaltars treten könne? Nicht die Erbauung in leiblicher, sondern in geistiger Gestalt, wie durch die Ausführung der ihm zu Grunde liegenden Ideen der leibliche Bau desselben ersetzt werde, ist der Hauptinhalt der hierher gehörenden Aussprüche. Anstatt der Erde, des Holzes und Steines soll der Mensch mit seinem Leben und Wandel ein Altar werden. Die Erhebung und Erhöhung von Erde war leiblich die Stätte, wo geopfert wurde; eine Erhebung und Erhöhung des Menschen durch Heiligung seines Irdischen soll heute der Altar sein, auf dem wir zu opfern haben. „Noch besitzen wir eine Versöhnungsstätte, die dem zerstörten Gottesaltar des Tempels gleicht, das sind die Liebeswerke, nach: „Wohlthun will ich, aber keine Opfer!" lautete der Trostesruf des greisen Lehrers R. Jochanan b. S. an seine über die Vernichtung des Tempelaltars trauernden Schüler.[14]) „Wer, heißt es ferner, Buße thut, dem wird dasselbe der Erbauung des Altars und der Darbringung der Opfer gleichgehalten".[15]) Wer das Bekenntniß des Glaubens an

---

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 68. [2]) 2 M. 20. 24. [3]) Adam אדם, „Mensch" von אדמה „Erde". [4]) Tanchuma zu Zav p. 134. [5]) Daselbst zu Jithro p. 84; Semachoth cap. 8; Mechiita in Jalkut 11. 18. [6]) Ibid. Das Eisen, so heißt es daselbst, ist das Bild des Fluches, es ist zur Verkürzung des Menschenlebens geschaffen; der Altar das des Segens, er soll unser Leben verlängern helfen, darum darf das Eisen nicht auf die Steine des Altars kommen, weil das Tödtende sich nicht über das Belebende erheben darf. Wenn nun, fügt R. Jochanan b. Sakai diesem hinzu, auf Steine, die nichts essen und nichts trinken, nicht sehen und nicht sprechen und sonst kein Verdienst haben, als daß sie uns zeigen, was Frieden macht zwischen Israel und seinem Vater im Himmel, das Eisen, das Bild des Tödtenden nicht gehoben werden darf, so auf Menschen, die eine Versöhnung der Welt sind — doch sicherlich nicht! [7]) Tanchuma zu יתרו p. 84. [8]) Ibid zu תרומה p. 95. [9]) Tanch. zu Zav p. 134; Joma 21. [10]) Ketubot 10. [11]) Tanchuma zu צו p. 134. מחילה זכות ברכה חיים וו מ"ז"ב"ח. [12]) Succa 45. [13]) Jalkut I. 104; Targum Jonathan b. Usiel zu Genes. 9. 20; 22. 9. [14]) Siehe: Jochanan b. Sakai. [15]) Midr. rabba Absch. 7.

die Einheit Gottes, das Schema, täglich spricht,[1]) seinen Sohn zur Beschneidung hingibt,[2]) die Gelehrten gastlich bewirthet[3]) 2c., dessen That kommt der Erbauung des Altars und der Opferung auf demselben gleich. Der Tisch, lehren sie weiter, auf dem die Früchte der Erde mit den üblichen Vor- und Nachbenedeiungen genossen werden, ist ein Altar.[4]) „Früher, mahnten die Lehrer des 3. Jahrh. R. Jochanan und R. L., war es der Altar, der uns mit Gott versöhnte, aber jetzt soll es der Tisch des Menschen sein".[5]) Wer daher am Feste den Genuß der Speisen und des Trankes an die Weihe und Heiligkeit des Tages knüpft, hat gleichsam einen Altar erbaut und auf denselben die Opfer gebracht.[6]) Die höchste Stufe dieser Heiligung des Irdischen ist, wenn wir nicht blos Altäre erbauen, sondern selbst Altäre geworden. So läßt der Talmud in der Erzählung von dem Märtyrerthum der Mutter mit den 7 Söhnen jene zuletzt diesen zurufen: „Gehet, meine Söhne, zu Abraham, eurem Vater und saget ihm: einen Altar hast du errichtet, doch wir sind sieben, die als Altäre unserm Gotte errichtet werden!"[7])

Alter, זקנה, Greisenalter, שיבה. I. Die Hochachtung desselben. Die bibl. Würdigung des Menschen, die ihn nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sein läßt, mit dem Berufe zur Gottähnlichkeit, so daß er je älter, desto vollendeter in seiner Würde dastehen kann, mußte nothwendig zur Hochachtung des Alters führen. Die Pflanze hat in der Blüthe den höchsten Gipfelpunkt ihrer Größe, aber im Dahinwelken ist ihre Vernichtung; das Thier erliegt im Alter dem Schwinden seiner Kräfte, nur der Mensch soll auch nach dem Abblühen seines Aeußern immer noch die innere Herrlichkeit, seine sittliche Vollendung, haben. Daher ist die Hochachtung des Alters im Mosaismus zu einem Gesetze erhoben und durch den menschenfreundlichen Ausspruch verkündet: „Vor dem Greisenalter sollst du aufstehen, hochachten das Ansehen des Alten".[8]) Nicht der Person, sondern der Sache, der sittlichen Vollendung, dem das göttl. Ebenbild tragenden und zur Gottähnlichkeit emporgestiegenen Menschen im Alter gilt das Gebot der Hochachtung. Eine weitere Darstellung dieser Idee ist in der Zeichnung des Alters angedeutet. Das Alter heißt: die ehrenvolle Zeit des Menschen,[9]) eine Krone der Herrlichkeit[10]) zur Auszeichnung gegeben,[11]) wo Weisheit,[12]) Klugheit und Erfahrung ihre Schätze aufhäufen.[13]) Der Aelteste ist gleichsam der Weiseste,[14]) daher Gott als der Weiseste in der Gestalt des Greises gezeichnet ist,[15]) der: „der Alte an Tagen" genannt wird.[16]) II. Das Spezielle dieser Hochachtung geben die spätern bibl. und apokryphischen Schriften. Nach drei Seiten hin erstrecken sich ihre Lehren: a. auf die Hochachtung der Person des Alten, b. die Beförderung seines Wohles und c. die Befolgung seiner Lehren und Mahnungen. Hierher gehören: a. die Ehrerbietung vor den Alten,[17]) die Schonung ihrer Schwächen,[18]) in Gesellschaft sie erst reden zu lassen,[19]) ihre Reden nicht zu unterbrechen[20]) 2c. b. Die Alten zu pflegen,[21]) sie nicht zu betrüben[22]) 2c. c. Die Alten aufzusuchen,[23]) von ihnen sich Rath zu holen,[24]) auf sie zu hören,[25]) sich selbst nicht klüger als sie zu denken,[26]) in ihre Versammlungen zu treten,[27]) auf ihre Beispiele zu sehen[28]) 2c. Freches Benehmen der Jugend gegen die Alten wird als Zeichen der Entartung angesehen.[29]) So wurden die Alten für Männer des Raths und der Einsicht gehalten,[30]) deren Versammlung ehrenvoll galt,[31]) u. rühmlich war es, sie mit im Gericht zu haben.[32]) Ihre Ehrenbezeugung,[33]) wie vor ihnen geehrt zu werden,[34]) achtete man sehr hoch; aber auch entgegengesetzt, von ihnen geschmäht zu sein, war sehr erniedrigend.[35]) Auch das Lob Gottes aus

---

[1]) Berachoth 15. [2]) Siehe: Beschneidung. [3]) Joma 77. הרוצה לנסך יין על המזבח ימלא גרונם של ת"ח. [4]) Chagiga 17. 27. [5]) Das. [6]) Succa 45. [7]) Gittin 57. [8]) 3 M. 19. 32. [9]) Spr. 17. 6. [10]) Spr. 16. 31. [11]) Richter 8. 32; 2 Chr. 30. 28. [12]) Hiob 32. 7; 12. 12. [13]) Das. [14]) Das. [15]) Daniel 9. 7; 13. 22. [16]) Das. [17]) Spr. 16. 31. [18]) Sir. 3. 15. [19]) Sir. 32. 4. [20]) Hiob 32. 4; 6. 7. [21]) Spr. 23. 20. [22]) Sir. 3. 14; Ruth 4. 15. [23]) Sir. 3. 15. [24]) Daselbst 5 M. 32. 7. [25]) 1 K. 12. 13—19; Sir. 8. 11. [26]) Sir. 8. 11. [27]) Sir. 6. 33. [28]) Sir. 2. 10. [29]) Jes. 3. 5. [30]) Ezech. 7. 26. [31]) Ps. 107. 32. [32]) Spr. 31. 23. [33]) Jes. 24. 23; 4 M. 16. 25. [34]) 1 S. 15. 30. [35]) Siehe: Aelteste.

ihrem Munde in Gemeinschaft mit der Jugend hielt man für erhebend.[1]) Ein großes Unglück war, wo das Schwert auch die Greise wegraffte,[2]) sowie anderseits sehr hochgepriesen wird, wenn das Alter und die Jugend die Straßen der Stadt zieren.[3]) Im Talmud ist die consequente weitere Entwicklung dieser Lehren. I. Die Hochachtung des Alters wird nicht so sehr an die Zahl der Jahre, als vielmehr an die durch sie erreichte Erfahrung und Weisheit geknüpft. Es ist eine tiefe Erfassung des Schriftwortes: „Vor dem Greisenalter sollst du aufstehen und hochachten das Ansehen des Alters",[4]) wenn die Talmudlehrer hinzufügen: „Glaubst du vor dem unwissenden Alten? Darum heißt es ja: „das Ansehen des Alten sollst du hochachten" und Ansehen hat nur der Weise, alt in diesem Sinne ist nur, wer Weisheit erworben".[5]) In dieser Erklärung liegt eine weitere Entwicklung des Gesetzes, daß man die Hochachtung des Alten dem Weisen in jedem Alter schuldet,[6]) aber keinesfalls die Aufhebung des einfachen Wortsinnes desselben, welches das Alter in jeder Gestalt geehrt wissen will, da auch sie ausdrücklich die Hochachtung selbst des unwissenden[7]) und des heidnischen Greises[8]) gesetzlich geboten halten.[9]) Erschöpfender ist diese Darstellung in den Lehren der Agada. „Welches ist das ehrenvolle Alter? Dasjenige, das dem Menschen zum Erwerb beider Welten verhilft".[10]) „Betrachte nicht den Krug, sondern was darin ist, denn es gibt neue Krüge voll des alten Weines und alte, die nicht einmal den neuen Wein enthalten"[11]) rief der Lehrer R. Mair aus dem 2. Jahrh. gegen den Ausspruch des R. Jose b. K., daß die Lehre von der Jugend den unreifen Trauben und dem neuen Wein gleiche.[12]) Der Greis in seiner doppelten Gestalt mit der Fülle der Jahre und der erworbenen Weisheit soll in Folge seiner sittlichen Vollendung als würdiger Träger der Gottähnlichkeit verehrt werden. So mahnt ein Lehrer: „Wer einen Greis empfängt, einen Alten aufsucht, hat gleichsam Gott aufgesucht und empfangen".[13]) In dieser Hochachtung gehen sie so weit, daß sie den gelehrten Greis über den Propheten stellen. Der Hinweis auf Moses, der den Aeltesten die Erlösung zu verkünden hatte[14]) und die Berufung auf das Gesetz, das von einem Propheten zur Beglaubigung seiner Lehre Zeichen fordert,[15]) während die Worte der Alten ohne Beweise gehört werden sollen nach: „ganz wie sie dich lehren!" 5 M. 17. 10. ergeben die Lehre: „Der Prophet u. der Greis, wodurch unterscheiden sie sich? Der Erste gleicht einem Gesandten, dem man in Folge seiner königlichen Abzeichen und Papiere glaubt, aber der Greis, dem, dessen Wort auch ohne Nachweis gehört wird".[16]) II. Die weitere Bestimmung dieser Hochachtung ist: vor ihnen aufzustehen; sie zu grüßen; auf deren Platz nicht zu sitzen; sie nicht zu widersprechen; sie mit Anstand zu fragen und ihnen in Sanftmuth zu antworten[17]); ferner: bei Gastmählern ihnen den ersten Sitz einzuräumen,[18]) in gelehrten Vorträgen sie erst zu hören,[19]) auf sie in der Wahl eines Lehrers Rücksicht zu nehmen[20]) &c. In Betreff des Letztern heißt es, daß deren Rath zum Zerstören besser zu halten sei, als der der Jugend zum Aufbau.[21]) Ausdrücklich bemerken sie, daß man auch dem Helden[22]) und dem Unwissenden,[23]) wenn sie als Greise dastehen, Hochachtung schuldet. Mit großem Nachdruck wird die Verehrung des Greises, der einst Gelehrsamkeit besessen, eingeschärft. „Seid des Alten bedacht, der seine Gelehrsamkeit vergessen, denn in der Bundeslade lagen die Scherben der zerbrochenen Gesetzestafeln neben den ganzen".[24]) Ueber die Beschaffenheit des Menschen im Alter, siehe: Greisenalter.

Amalek, עמלק, siehe: diesen Artikel im Anhange.

---

[1]) Ps. 107. 32. [2]) Klgld 4. 16; 5. 12; Jes. 47. 6. [3]) Zach. 8. 4. [4]) 3 M. 19. 32. [5]) Kidduschin S. 32—33. [6]) Das. 33. Jerus. biccurim Absch. 3; Jore-dea cap. 248. 1—2; Maimonides h. th. thora. 6. 9. [7]) Das. Kidduschin S. 32—33. [8]) Das. [9]) Das. [10]) Midr. rabba 1 M. Absch. 59. [11]) Aboth 4. 25—27. [12]) Sanhedrin 112. [13]) Das. [14]) 2 M. 4. 28. [15]) 5 M. 13. 2. [16]) Jerus. Berachoth Absch. 1. [17]) Maimonides th. thora Absch. 7; vergl. Tanchuma zu Behaalothcha. [18]) B. bathra 119. [19]) Das. [20]) Sanh. 13; Horioth 11; Baba bathra 110. [21]) Nedarim 40; Midr. r. 2 M. Absch. 5; 3 M. Absch. 11. [22]) Kidduschin 33. [23]) Berachoth 8; Sanhedrin 96. [24]) Daselbst.

Amana, אמנה. I. Bergrücken des Antilibanon,[1]) der heute noch der Wohnsitz eines kräftigen, schönen Menschenstammes ist, wo auch Löwen und Leoparden hausen. Im Talmud heißt dieser Berg: Tauros Amana,[2]) auch Tur Aman,[3]) mit der Bezeichnung dessen Lage am mittelländischen Meere, auf dessen Rücken ein Ort Kapladia sich befindet.[4]) Der Amana wird als Grenze der Eroberung Palästinas durch die Israeliten nach ihrem Auszuge aus Aegypten betrachtet, was in Bezug auf die von dem Bodenertrag Palästinas zu beachtenden Gesetze von Bedeutung war.[5]) II. Fluß von Damaskus, dessen Wasser dem Syrer am besten schmeckt.[6]) Von des Antilibanons Ostabhange strömen zahlreiche Bäche, die sich in dem heutigen Bar-Addas, dem alten Pharphar vereinigen, aber oberhalb Damaskus in viele Kanäle sich theilen, die das Land segensreich machen. Unterhalb der Stadt vereinigen sie sich in dem Landsee: El-Nardsch. Im Talmud wird dieser Fluß wahrscheinlich wegen seines erfrischenden Wassers: Karmajun, קר מיון „kühles Wasser" genannt.[7]) Mehreres siehe: Palästina.

Amasa, עמשא. I. Sohn der Abigail, der Halbschwester Davids,[8]) ein sehr fähiger Mann,[9]) der von Absalom in seiner Empörung gegen David an statt Joabs an der Spitze des Heeres gestellt wurde.[10]) Nach der Besiegung und dem Tode Absaloms bestätigte ihn David,[11]) doch wurde er von Joab aus Eifersucht ermordet.[12]) Diesen Tod betrauerte David sehr und befahl Salomo, desselben eingedenk zu bleiben.[13]) II. Einer der Edeln aus dem Stamme Ephraim, der auf des Propheten Obeds Zureden nicht zuließ, daß die Gefangenen Judas von den siegreichen Israeliten unter Pekach zu Sklaven gemacht wurden.[14])

Amazja, אמציה. I. Sohn und Nachfolger des Königs Joas von Juda (838—809). Rühmlich wird von ihm erwähnt, daß er bei der Bestrafung der Mörder seines Vaters die Milde vorherrschen ließ. Gegen die Edomiter, die von Juda abgefallen waren, unternahm er einen Feldzug, der für ihn glücklich ausfiel.[15]) Desto unglücklicher war er in seinem aus Uebermuth gegen den König Joas von Israel geführten Krieg. Er wurde Joas Kriegsgefangener und erhielt unter dem Versprechen die Freiheit, die Bewohner Jerusalems zu überreden, die Thore Jerusalems dem feindlichen Heere zu öffnen.[16]) Im Jahre 809 wurde er von den gegen ihn ausgesandten Verschworenen auf dem Wege nach Lachis ermordet. II. Priester zu Bethel, der nicht zuließ, daß der Prophet Amos daselbst weissagte.[17]) III. Ein Sohn Sichris.[18])

Ameise, נמלה. Die Ameise gilt in ihren Eigenschaften der Emsigkeit, Vorsicht und Ordnung, wie sie in geordnetem Zuge ihre Nahrung zusammenbringt,[19]) im Sommer für den Winter sammelt als Bild des Fleißes und der Klugheit.[20]) Die Ameisen haben, wie die Bienen, außer dem männlichen und weiblichen Ge-

---

[1]) Hiob 4. 8. [2]) Jerusch. Schebiith 6. 1; Targum zu Hohld. 4. 8. [3]) Jerus. challa 4. 1. [4]) Gittin 8. 4; Jerusch. Schebiith 6. 1. [5]) Siehe: Sabbathjahr. [6]) 2 K. 5. 12. [7]) Baba bathra 74. [8]) 1 Chr. 2. 17; 2 S. 17. 25. [9]) 1 K. 2. 32. [10]) 2 S. 17. 25. [11]) 2 S. 2. 8—10. [12]) Das. [13]) 1 K. 2. [14]) 2 Chr. 28. 6—15. [15]) 2 K. 8. 20. [16]) Joseph. Antt. IX. 9. 3. [17]) Amos 7. 10. [18]) 2 Chr. 17. 16. [19]) Spr. Sal. 6. 6—8. „Gehe zur Ameise, Fauler, betrachte ihre Wege und werde weise". „Sie, die keinen Fürsten, keinen Vogt und keinen Herrn hat; bereitet doch im Sommer ihre Nahrung und sammelt zur Erntezeit ihre Nahrung". Daselbst 30. 25. „Die Ameise, ein Volk nicht stark, sie bereiten im Sommer die Speise". Interessant ist die im „Ausland" 1862. N. 10. von Dr. Lincecum darüber gebrachte Beobachtung: „Auf einem Boden mit steiniger Unterlage legt sie ein Haus oder ein Magazin im Boden an und pflanzt rings um dasselbe eine Art Gras, das einen kleinen weißen Samen trägt. Dieser Same wird gesammelt, getrocknet und in das Magazin geschleppt. Bei feuchtem Wetter wird es bisweilen herausgetragen, getrocknet und sortirt". Nicht unerwähnt lassen wir, was Gersonides (im 14. Jahrh.) in seinem Commentar zu Spr. Sal. 6. 8. sagt: „Sehr wundern wirst du dich ob ihrer Wege, wenn du beobachtest, wie sie eine steile Wand mit einer Last im Munde hinansteigt. Die Ameise nimmt nicht den graden Weg, was für sie zu beschwerlich wäre, sondern sie geht im Zikzack empor. Erstaunlich ist es ferner, wie sie die Spitzen der eingesammelten Körner abbeißt, damit sie nicht in dem Speicher keimen und treiben. Werden die Körner daselbst feucht, trägt sie dieselben an die Luft zum Trocknen, damit die Vorräthe nicht dumpf werden und verderben. [20]) Daselbst.

schlechte noch eine dritte geschlechtslose Klasse, die zum Arbeiten bestimmt ist. Von dieser letzten ist die Rede. Es ist fast unglaublich, was die Beobachtung der Naturforscher von derselben erzählen. Sie baut Häuser mit mehreren Stockwerken, Säulen, Gängen, Pfeilern und Gewölben so geschickt, wie kaum ein Mensch es ihr gleich zu thun vermag. Sie versteht ferner Brücken über Wasser zu schlagen, Baumaterialen herbeizuschaffen und an einer schweren Last betheiligen sich drei bis vier, einander beistehend. Man bemerkt sie auch bei einem Angriff von Feinden Hülfstruppen herbeiholen, die Eingänge mit Wachen besetzen und zur Noth einander tragend, so daß in ihrem ohne Vorgesetzte regierten Gemeinwesen die höchste Ordnung und Harmonie erblickt wird. Wir sehen hier die Einen die Eier pflegen und die Brut verwahren, die Andern Wache halten, Stuben und Gänge reinigen, Speise den Zurückbleibenden holen, während der ermüdete Theil ruht und schläft. Im Talmud kommen neben dem bibl. Namen: nemalah נמלה, noch zwei Benennungen von der Ameise vor: a. schumschemana, שומשמנא,[1]) oder schumschana, שומשנא,[2]) auch schuschmana, שושמנא[3]); b. Kamza, קמצא.[4]) Die Ameise Schuschmana, שושמנא, wird als magische Cur gegen Fieber[5]) und zu einer chirurgischen Operation gebraucht. Man läßt sie in das Fleisch des Menschen einbeißen, reißt dann den Rumpf derselben ab, so daß der Kopf im Fleische sitzen bleibt und das entstandene Loch ausfüllt.[6]) Sie wird daselbst mit dem Zusatz: נמלא „groß" erwähnt und bedeutet die große Ameise; bekanntlich beißt die große rothe Waldameise noch mit ihrem abgerissenen Kopf weiter,[7]) und die große schwarze Holzameise, die fast 8 Linien lang ist, höhlt die dicksten Bäume aus. Die mit dem zweiten Namen: קמצא, Kamza wird in einer Sage mit der Eigenschaft, daß sie Berge durchlöchert, erwähnt.[8]) Man hat darunter die Termiten, Termes destructor, zu verstehen, die mit Hülfe ihrer hornigen, starken Kinnladen Alles, nur nicht Steine, Arsenik und Metalle, durchlöchern.[9]) In Bezug auf die in der Bibel erwähnten Eigenschaften der Ameise kennt der Talmud ein Experiment, das dieselben hervortreten läßt. Man breite[10]) im Sommer eine Decke über einen Ameisenhaufen zur Zeit des Sonnenscheines, so daß der Schatten auf denselben fällt. Man wird alsdann eine Ameise hervorkommen und bald nach Wahrnehmung der wirklichen Veränderung zu dem Haufen zurückkehren sehen, worauf die Ameisen in Massen hervortreten. Hebt man die Decke bald weg, so wird eine Verwirrung in ihren Reihen bemerkbar, wo die getäuschten Ameisen über die eine herfallen und sie gleich einem Verräther tödten.[11]) Außerdem will man wissen, daß die Ameise zur Aufbewahrung ihrer gesammelten Vorräthe einen dreistöckigen Speicher aufbaut, aber den Vorrath nur in den mittleren Stock aufbewahrt, weil er in dem obern durch Regen und in dem untern durch feuchten Schmutz verderben könnte. Der Vorrath besteht aus Weizen, Gerste und Linsen. Die Ameise lebt nur sechs Monate und verzehrt 1½ Weizenkorn.[12]) Sonst sind sie mit einander friedlich und ihre Unbescholtenheit in Herbeischaffung der Vorräthe, wo Einer dem Andern nichts entwendet, wird als Vorbild der Rechtschaffenheit aufgestellt.[13]) Ihre Friedfertigkeit gegen einander hört jedoch gegen die Ameisen aus andern Orten in gewisser Entfernung auf, so daß zur Vernichtung derselben man nur Ameisen aus einem andern Haufen in solcher Entfernung zu holen und dieselben mit ihnen zu vermischen braucht. Es entsteht alsdann auf beiden Seiten ein Kampf, der mit der Ver-

---

[1]) Cholin S. 57b; Nedarim S. 24b. [2]) Jebamoth S. 76a. [3]) Das. [4]) Sabbath S. 66a. [5]) Das. [6]) Jebamoth S. 76a. [7]) Voigt I. c. 4. S. 297. [8]) Berachoth S. 54b. [9]) Voigt I. c. 5. S. 320. [10]) Diesem liegt die Erfahrung zu Grunde, daß die Ameisen mehr den Schatten lieben. [11]) Cholin 57b. Der Experimentator war R. Simon ben Chalephta, ein Lehrer im 2. Jahrh. [12]) Jalkut II. p. 134b. [13]) Erubin 100b. Anknüpfend an Hiob 35. 11. „Er belehrt uns durch die Thiere der Erde" heißt es: „Wenn Gott uns die Thora nicht geoffenbart hätte, konnten wir das Gesetz der Keuschheit von der Katze, das Verbot des Raubes von der Ameise lernen". Auf einer andern Stelle wird berichtet: „Eine Ameise ließ ein Weizenkörnchen fallen, da kamen viele Ameisen und rochen daran und ließen es liegen bis die Eigenthümerin kam und es aufnahm", vergl. Midr. rabba 5 B. Mosis Absch. 5.

nichtung Aller endet.[1]) Die Nothwendigkeit solcher Vernichtungsmittel ist besonders in Asien nöthig, wo die Ameise den Getreidehalm abbeißt und ihn verschleppt.[2]) Solche Vernichtungen waren an Mittelfeiertagen gestattet.[3]) Der Dank an Gott bei der Betrachtung der Ameise lautet: „Deine Gerechtigkeit, Gott, ragt wie die Berge Gottes hoch empor!"[4])

Amen, אָמֵן. Ausdruck der Bejahung in der Bedeutung von „wahrhaftig" oder „es geschehe so", der in der Bibel als Formel zur Bekräftigung einer Rede, an deren Ende[5]) oder Anfang[6]) gebraucht wird. Außerdem kommt dieses Wort noch vor als: Betheuerung einer Aussage in der Form eines Eides,[7]) Zeichen der Übernahme einer Verpflichtung,[8]) Beweis der Übereinstimmung in Lobpreisungen,[9]) guten Wünschen,[10]) am Schlusse des Gebetes,[11]) sowie am Anfange von Versicherungen[12]) 2c. Auch im Talmud ist das „Amen" bei Betheuerungen an der Stelle eines Eides noch im Gebrauch, so daß das „Amen" auf einen vorgesagten Eid ein rechtsgültiger Eid ist.[13]) Im Gebet und beim Anhören von Benedeiungen wird das Miteinfallen in das „Amen" pflichtmäßig.[14]) Ebenso ist das Amen in vielen gottesdienstlichen Verrichtungen, wo man durch das Anhören allein der Pflicht nachkommt,[15]) eine Bedingung.[16]) Doch soll man dasselbe nur auf das mit Andacht und Verständniß Ausgesprochene folgen lassen.[17]) Andererseits soll das „Amen" nicht verstümmelt, sondern deutlich und laut ausgesprochen werden.[18]) Ohne Andacht und Herzensverständniß heißt es: „verwaistes Amen" אָמֵן יְתוֹמָה.[19])

Amme, מֵינֶקֶת. Dieselbe war im bibl. Alterthume nicht blos zum Säugen des Kindes, sondern auch zu dessen Auferziehung. Mütter säugten ihre Kinder allein, doch gab es Fälle, wo Ammen gehalten wurden.[20]) So wird die Amme Bethuels zur Auferziehung Rebekkas erwähnt, die sie auf ihrer Reise zu Isaak begleitete.[21]) Rühmlich war die Achtung solcher Personen. Man betrachtete die Amme gern als Familienglied und ehrte sie als zweite Mutter. Sie zog mit der Braut in das Haus ihres Gatten, wo man sie in einer ehrenvollen Stellung behielt.[22]) So war Debora bei Rebekka noch in ihrem hohen Alter und erhielt nach ihrem Tode eine ehrenvolle Beerdigung.

Ammon, עַמּוֹן, auch Ammonssöhne, בְּנֵי עַמּוֹן. Nachkommen Lots von seiner jüngern Tochter,[23]) die das Land zwischen den beiden Flüssen, Arnon und Jabbok, bis zum Jordan hin,[24]) eine fruchtbare, stark bevölkerte und von Natur feste Gebirgsgegend, bewohnten. Zum Besitz desselben gelangten sie durch die Verdrängung der Samsumim, die früher hier wohnten.[25]) Doch wurden sie später wieder von den Amoritern, die aus dem Westen herüber kamen, mehr nach den Osten hin gedrängt, die hier zwischen Arnon, Jabbok und Jordan ein neues, amoritisches Reich gründeten. Die Ammoniter konnten den Verlust dieses Landes nicht verschmerzen und als es von den Israeliten erobert und in Besitz genommen wurde, erneuerten sie die Ansprüche auf dasselbe. In offener Feindseligkeit brachen sie erst im Anfange der Richterzeit unter ihrem König Eglon aus.[26]) Den Israeliten war aber schon unter Moses ein friedfertiges Betragen gegen sie als Stammverwandte eingeschärft und jede Beeinträchtigung derselben untersagt.[27]) Daher suchte auch jetzt noch Jephta, der Anführer des israel. Heeres, den Streit gütig beizulegen. Erst, nachdem der Versuch mißlungen war und die rechtlich geglaubten Ansprüche vergeblich widerlegt wurden, griff man zu den Waffen, worauf die Ammoniter geschlagen und in ihre Grenzen zurückge-

[1]) Moed Katon 6b; Latreille histoire naturelle de fourmis, Paris 1812. schildert die Kämpfe und Schlachten der Ameisen. [2]) Menachoth 71b; Pea 3. 7. [3]) Moed Katon 6b. Vergl. Ch. Darvin das Variiren der Thiere II. 333. Mehrere mal brachte ich Ameisen derselben Species (forma rufa) von einem Ameisenhügel zu einem andern, der, wie es schien, von zehn Tausenden von Ameisen bewohnt war, und doch wurden die Fremden augenblicklich entdeckt und getödtet. [4]) Cholin 63. [5]) 4 M. 5. 22; 5 M. 27. 15; Nehemia 5. 13; Ps. 41. 14; 72. 19; 89. 50. [6]) Das. [7]) 4 M. 8. 21. [8]) 5 M. 27. 15. [9]) Ps. 41. 14. [10]) Jer. 11. 5. [11]) S. Gebet. [12]) Jer. 28. 6. [13]) S. Eid. [14]) Orach ch. 24. [15]) Daselbst, wie das Anhören des Schofars am Neujahrsfeste u. s. w. [16]) Das. [17]) Das. [18]) Das. [19]) Das. [20]) 1 M. 24. 50. [21]) Das. [22]) 1 M. 24. 29; 38. 8. [23]) 1 M. 19. 38. [24]) Richter 11. 13. [25]) 5 M. 2. 20. [26]) Richter 3. 13. [27]) 5 M. 2. 19.

worfen wurden.[1]) Aber durch diesen Sieg war die Feindseligkeit nur einstweilen eingestellt, die im Anfange der Regierung Sauls desto heftiger hervortrat. Nahas, der König der Ammoniter, belagerte „Jabes-Gilead" und drohte jedem Einwohner das rechte Auge auszustechen.[2]) Sauls erste That war daher die Besiegung der Ammoniter.[3]) Mit David, der auf der Flucht vor Saul von Nahas Gastfreundschaft genoß,[4]) standen sie in freundlichen Verhältnissen. Aber nach dem Tode Nahas und mit dem Antritte seines Sohnes Hanun änderte sich diese freundliche Stimmung. David schickte Gesandte, um ihm zu condoliren, die er schimpflich behandelte und so selbst den Kampf mit Israel wieder heraufbeschwor. David rüstete sich, und es kam zur Schlacht, welche die Ammoniter um ihre Selbstständigkeit brachte und das Verhängen der harten Strafen über sie,[5]) wie solche bei ihnen selbst üblich waren,[6]) zur Folge hatte.[7]) So blieben sie lange Zeit den Israeliten tributpflichtig, scheinbar ihre Schuld einsehend und zufrieden, da ein Ammoniter Sobi als treuer Freund Davids vorkommt.[8]) Aber unter Josaphat brach die Feindseligkeit in hellen Flammen wieder aus. Sie führten gegen ihn einen Vertilgungskrieg, doch rieben sie sich selbst unter einander auf.[9]) Unter den schwachen Königen nach ihm mochte wol der Tribut aufgehört haben, aber Usia erzwang ihn wieder.[10]) Ihre Unabhängigkeitsversuche unter Jotham mißglückten und zogen neue Niederlagen und neue Lasten nach sich.[11]) Günstiger für sie gestaltete sich die Zeit, als die Reiche Israel und Juda ihrer Auflösung entgegeneilten. Schon früher klagte der Prophet Amos 1. 13. über ihre mit unmenschlicher Grausamkeit verbundenen Einfälle in das transjordanische Gebiet Israels. Aber in voller Schadenfreude unter Hohn und Spott brachen sie aus bei der Wegführung der zehn Stämme und rissen einen Theil des entvölkerten Landes, jenseits des Jordans, an sich.[12]) Den Eroberungszügen der Chaldäer gegen das übrige Palästina schlossen sie sich an und frohlockten über dessen Verwüstung.[13]) Auch gegen den letzten Rest Judas, gegen den eingesetzten Statthalter Gedalja, um den sich die Geflüchteten sammelten, reizten sie den Ismael zur Ermordung desselben.[14]) Noch Nehemia hatte gegen ihre feindlichen Ränke zu kämpfen[15]) und in den Zeiten der Maccabäer kämpften sie in den Reihen der Syrer gegen die Juden.[16]) So erhielten sie sich noch lange in ihrer Herrschaft. Man kennt unter Hyrkan ihren König Namens Zeno[17]) und ihre zahlreiche Bevölkerung wird noch nach der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus genannt.[18])

Amon, אמון. Ein der frühesten ägyptischen, äthiopischen und lybischen Götzen, der besonders in No, dem hunderthorigen Theben, verehrt wurde, daher er No-Amon hieß[19]) und in Palästina gekannt war.[20]) Seine Kultusstätte war außer No früher in Merone, einer Stadt in Aethiopien, und später in der Sivasoase der lybischen Wüste, dessen Orakel Alexander der Große aufgesucht haben soll. Sein Name bedeutet ursprünglich Lichtgeber, Glanz, oder nach dem ägyptischen ama: Verborgener. In späterer Zeit hieß derselbe auch: Jupiter-Amon, weil die Römer ihn mit Jupiter und die Griechen mit Zeus verglichen. Seine Gestalt war nach seiner ersten Bedeutung: „Sonne des Frühlings" im Zeichen des Widders mit einem Stierkopf nebst Widderhörnern. In seinem Tempel wurde der ihm geweihte Widder ernährt.

Amon, אמון. König von Juda, Sohn und Nachfolger des Königs Menasse, der von 643—641 regierte. In dieser kurzen Dauer folgte er der Richtung der ersten Regierungszeit seines Vaters und wirkte als ein dem Götzendienste ergebener König.[21]) In seinem Abfalle übertraf er seinen Vater, denn er demüthigte sich nie vor Gott. Nach kaum zweijähriger Regierung brach unter seinen Dienern ein Aufstand gegen ihn aus, von denen er in seinem eigenen Hause ermordet wurde. Das

[1]) Richter 11. 33. [2]) 1 S. 11. [3]) Das. [4]) 2 S. 10. 2. [5]) 2 Sam. 10. 1; 11. 14; 12 26. [6]) Amos 1. 3. 13. [7]) Siehe oben. [8]) 2. Sam. 17. 27. [9]) 2 Chr. 20. 1. [10]) 2 Chr. 26. 8 [11]) 2 Chr. 27. 5. [12]) Jer. 49. 1. [13]) 2 K. 24. 2; Ezechiel 25. 2-3. [14]) Jer. 40. 14. [15]) Neh. 4. 1. [16]) 1 Macc. 5. [17]) Joseph. Antt. 13. 8. 1. [18]) Justin der Märtyrer. [19]) Nahum 2. 8. [20]) Jeremia 46. 25. [21]) 2 K. 21. 18; 2 Chr. 33. 20.

Volk aus alter treuer Anhänglichkeit war über diesen Königsmord höchst erbittert, griff zu den Waffen und suchte den Frevel durch Niedermetzelung der Verschwornen zu rächen.[1]) Der Zustand des Staates war damals ein sehr betrübender. Krasser Götzendienst,[2]) unterstützt von falschen Propheten und Priestern,[3]) Gewaltthat und Bedrückung von Seiten der Großen und der Richter,[4]) sowie stolze Selbstverblendung herrschten auf allen Seiten.[5]) In dieser schweren Zeit erhob das Volk Josia, Amons Sohn, auf den Thron. Der Talmud sieht in der Lebensweise Amons zwar nicht den letzten götzendienerischen König, aber den treulosesten. „Das Feld eines Trägen überschritt ich, an dem Weinberge eines Nachlässigen ging ich einst vorbei. Und siehe, Alles war in Unkraut geschossen, die ganze Flur mit Disteln bedeckt" (Spr. 24. 30. 31.), diese Worte werden als Bild der zerrütteten Verhältnisse unter den götzendienerischen Königen von Juda aufgestellt. „Das Feld eines Trägen überschritt ich", das des König Ahas; „an dem Weinberge eines Nachlässigen ging ich vorüber", das ist die Verwaltung des Königs Menasse; „das ganze Feld war in Disteln geschossen, mit Dornen bedeckt", das ist die Regierung des Königs Amon.[6]) Ahas, heißt es ferner, stellte die Götzen zur Verehrung auf eine Anhöhe (2 K. 23. 13.); Menasse stellte sie in den Tempel (2 K. 21. 8.); Amon dagegen in das Allerheiligste (Jes. 28. 21).[7]) Ferner: Ahas störte den Tempeldienst und verschloß das Buch der Gotteslehre; Menasse vernichtete die heiligen Urkunden und riß den Altar nieder und Amon verbrannte die Gotteslehre und machte den Altar zu einer Stätte, wo die Spinnen ihr Gewebe ungestört ausbreiten konnten.[8]) Ferner: Ahas erlaubte die Blutschändung, Menasse bemächtigte sich seiner Schwester und Amon überwältigte seine Mutter (2 Chr. 33).[9])

Amos, עמוס. Prophet, der erst dem Hirtenstande angehörte, aber später denselben in Folge seines innern heiligen Dranges mit dem Prophetenberufe vertauschte. Er selbst erzählt, daß er weder aus einer Prophetenschule komme, noch einer Prophetenfamilie abstamme, sondern als Rinderhirt lebe und seinem Drange, als Prophet aufzutreten, folge. Die Zeit seines ersten Auftretens fällt gegen das Ende der Regierung Jerobeams II., sowie unter dem Könige Usia von Juda, im 14ten Jahre Jerobeams, zwei Jahre vor dem Erdbeben unter Usia und in einer geraumen Zeit nach Joel, doch so, daß er Zeitgenosse Hoseas war. Der Götzendienst mit seinen unglücklichen Folgen der Entsittlichung und Vernichtung des israelitischen Nationalgefühls, die unter Jerobeam II. immer weiter um sich gegriffen, weckten in ihm die Begeisterung, gegen dieses Unwesen schonungslos das Wort öffentlich zu ergreifen, um dem Volke die Nothwendigkeit einer innern Umwandlung dringend ans Herz zu legen. Das einfache Hirtenleben läßt ihn die Laster der Städte und die Verblendung des Volkes noch deutlich erkennen. Ohne von der Gewalt der Gegenwart erdrückt zu sein, erkennt er deutlich die Zunahme der Unsittlichkeit, die Unterdrückung des Rechts, das Sinken der Volkskraft und Nationalstärke, so wie anderseits die drohende Stellung der äußeren Feinde. Er sieht trotzdem Alle in eingebildeter Sicherheit ihren Weg unbekümmert weiter gehen und dem Verderben entgegeneilen, und es reißt ihn mächtig hin, über die moralische Versunkenheit des Volkes und die Gefahr des Staatslebens zu sprechen. Seine Reden sind frisch, lebendig, hinreißend und überwältigend, in einer einfachen, abgemessenen, geordneten Sprache mit den schönsten Vergleichungen aus dem Hirten- und Landleben,[10]) voll der eigenthümlichsten Bilder. Von diesen haben wir uns seine Originalität zu merken wie er: a. an Israel herantritt und es im Gegensatze zu allen andern Völkern hinstellt; b. den Götzendienst bekämpft und das Volk zur Rückkehr zu Gott auffordert und c. was er als Religion verkündet. a. Er macht im 1. u. 2. Kapitel als Einleitung zu dem Folgenden eine Rundschau über die moralischen und sozialen Gebrechen der Nachbarvölker und findet den Zustand derselben verderblich und dem

---

[1]) 2 K. 21. 24. [2]) Zeph. 3. 4. [3]) Das. [4]) Daselbst 3. 3. [5]) Das. [6]) Sanhedrin 103. [7]) Das. [8]) Das. [9]) Daselbst und Midr. rabba zu Kohel. 7. Mehreres s. Könige von Juda. [10]) Amos 3. 4.

Untergange nahe. Erst nach der Schilderung deren Versunkenheit wendet er sich an Israel, aber findet auch sein Volk vom Verderben mitgerissen und für die einbrechende Verheerungsfluth bestimmt. Wir sehen in dieser Einleitung den feinen Takt, so wie den tiefern Seherblick, daß der Mensch in Bezug auf seine Tugenden und Laster nie als einzelnes Wesen, sondern stets mit und nach seiner Umgebung beurtheilt werden soll. Mit geschickter Wendung wird von Kapitel 2. 19. seine Rede schärfer und eindringlicher, der Lage Israels allein zugekehrt. Israel hätte seiner Erwählung und Bestimmung eingedenk bleiben sollen, um nicht dem Strome der allgemeinen Verderbtheit zu folgen. Die Strafe ist desto größer für Israel, weil es besondere Gottesoffenbarungen hatte, deren die anderen Völker sich nicht rühmen können. Damit beantwortet er von vorneherein die Frage: wenn auch die anderen Völker den Lastern verfielen, warum wendet er sich grade an Israel? Nur in Folge der hohen, geistigen Aufgabe dieses Volkes sollte es in der Mitte des allgemeinen Verfalls eine sittlich große Ausnahme bilden und den Völkern als Muster der Sittlichkeit dastehen. Kap. 3. b. Den Götzendienst, der allgemein verbreitet war, dem das Volk auch theilweise ergeben anhing, und dessen Bestand die Staatspolitik sicherte, versuchte er indirekt anzugreifen, indem er die Entsittlichung des Volkes als Folge desselben zum Thema seiner Beobachtungen machte. In dem ganzen Buche hören wir höchstens 3—4 mal des Götzendienstes erwähnen.[1]) Er geißelt die herrschende Sittenlosigkeit, die Entnervung des Volkes, die Willkür und die völlige Rechtslosigkeit, droht mit den unvermeidlich erfolgenden Strafen und geht darauf bald zur Trostverkündigung über, daß auch diese nur die Vernichtung des Götzendienstes, des Grundes alles Uebels, erzielen sollen. Amos unterscheidet sich mit dieser Bekämpfung des Götzendienstes von andern Propheten, die durch den Nachweis seiner Nichtigkeit die Thorheit desselben dem Volke vorführen. So Kap. 3. am Schlusse. Erhebend ist die Aufzählung der schon eingetroffenen Unglücksfälle, welche die Bekehrung bewirken sollten mit der jedesmaligen Wiederholung des Vergeblichen derselben: ולא שבתם עדי נאום ה' „Und ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt, spricht der Ewige!“ Daran schließen sich die hoffnungsvollen Blicke in die Zukunft, daß die eintreffenden Leiden Israel zu Gott zurückführen werden.[2]) c. Seine Religion hat das Eigenthümliche, daß sie die den Israeliten gebotene Gottesverehrung im Gegensatze zu der des Heidenthums hervorhebt. „Gott suchen und die Tugend üben“ sind die beiden Hauptprinzipien derselben. „Mich suchet, lebet und wandert nicht nach Bethel!“[3]) „Habt ihr mir denn Schlacht- und Speiseopfer in der Wüste während der vierzigjährigen Wanderung dargebracht!“[4]) „Forschet nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, hasset das Böse und liebet das Gute“[5]); „Schaffet von mir weg die Menge deiner Lieder, es ströme wie Wasser das Recht; Wohlthun, wie der Bach Ethan“[6]) sind die köstlichen Lehren seiner kernigen Sprüche. Andere: Die Unglücksfälle und Leiden sind keine Geburten des Zufalls, sondern Boten einer weisen Vorsehung zu unserer Besserung.[7]) Gott könne man in Folge seiner Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht nicht entfliehen.[8]) Die Rückkehr zu Gott stehe dem Sünder zu jeder Zeit frei, und er wird alsdann mit Wohlthaten überschüttet.[9]) Doch muß die Buße eine innerliche sein,[10]) von den Werken der Erkenntniß, Gerechtigkeit und Liebe begleitet.[11]) Er verkündet einen Tag des Gottesgerichtes,[12]) hat aber auch die schöne Verheißung: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Ewige, und ich sende Hungersnoth in das Land, keine Hungersnoth nach Brod, keinen Durst nach Wasser, sondern nur zu hören das Wort des Ewigen!“[13]) Sein Gemeinsames mit den andern Propheten bildet die Zukunftsweissagung, daß eine neue herrliche Welt aus den Trümmern der alten auf dem Boden Palästinas sich erheben, so daß Israel in Fülle Alles ersetzt erhalten wird, was es durch die Zerstörung

---

[1]) Kap. 3. 14; 4. 4; 5. 5. [2]) Siehe Kap. 4; Kap. 8. 11. [3]) Kap. 5. 4—5. [4]) Kap. 5. 25. [5]) Kp. 4. [6]) Kp. 5. 23—24. [7]) Kp. 3. [8]) Kp. 9. [9]) Kp. 2. 16; 11. 8; 12. 7; 14. 2; 6. 7—14. [10]) Kp. 6. 3; 10. 12. [11]) Das. [12]) Kp. 2. 20. [13]) Kp. 8. 11.

eingebüßt.[1]) In Betreff seiner Strafverkündigung heben wir noch hervor, daß sie wörtlich da anfängt, wo Joel geendet,[2]) mit Erweiterung derselben, daß sie Juda und Israel zu ihrem Zielpunkte hat. d. Sein Wirkungskreis u. sein Geschick. Mit der Verkündigung dieser Weissagungen trat er erst in Bethel, dem südlichen Hauptsitz des Götzendienstes, auf, wo zugleich die Residenz des Königs während des Sommers war. Muthig und begeistert verkündet er daselbst dem Hause Jerobeams II. den Untergang und die Wegführung des Volkes. Seine Reden hatten eine aufregende Wirkung. Er wurde von Amazja, dem götzendienerischen Priester, verspottet, verfolgt und zuletzt angeklagt, worauf er auch diesem Unglück und Strafe verkündete.[3]) Der Talmud erkennt in den prophetischen Reden Amos das Eifern für die Verjüngung und die Wiedergeburt des Volkes und zwar nicht blos in seiner äußern Gestalt, sondern auch nach seiner innern Würde. Dem Sündenverfalle seiner Zeit glaubte er am kräftigsten dadurch entgegenzutreten, indem er einerseits den alten Nationalstolz, als könne Israel nie untergehen, heftig angriff und zu brechen versuchte, als wäre die Gnadenzeit zu Ende, und Gott endlich seinem Zorne freien Lauf lassen würde, und auf der andern Seite bezeichnete er kurz und treffend, daß der Hauptinhalt der Religion nur in den Worten: „suchet mich und lebet" (Amos 5. 4.) bestehe.[4]) Vier Gegenstände wurden von Moses über Israel ausgesprochen, welche die Propheten geändert wissen wollten. Moses sprach: Israel wird sicher wohnen, abgesondert strömt Jakobs Quelle (5 M. 33. 27). Da kam Amos und rief: Ich sprach: Herr, o Gott! lasse ab, wie wird Jakob bestehen, der so ohnmächtig ist! (Amos 7. 5).[5]) Ferner: Sechshundert und dreizehn Ge- und Verbote sind in der Lehre Moses enthalten, welche, so erklärt[6]) R. Simlai, David in dreizehn (Psalm 16.), Jesaia in sechs (Jes. 33. 15.), Micha in drei (Micha 6. 8.), Jesaia zum zweitenmal in zwei (Jes. 57.), Amos in ein Gebot faßte nach den Worten: Denn so spricht der Ewige zu dem Hause Israel: mich suchet und lebet (Amos 5. 4). Von der Abstammung des Propheten weiß der Talmud, daß er, obwol Hirt, dennoch der Sohn eines Propheten war.[7]) Seine Reden athmen nach ihm Freimuth, Wärme und tiefe Begeisterung, die schonungslos die Sünden des Volkes aufdecken und deren Folgen prophezeien. Drei Propheten, heißt es, bezogen, weil deren Worte heftige Angriffe enthielten, ihre Prophezeiungen auf sich selbst. Diese waren: Amos, Jeremias und Koheleth.[8]) Sprache und Vortragsweise werden als etwas schwerfällig betrachtet, auch wird er der Stotternde genannt.[9]) Seine Verdienste rechnen die Talmudlehrer so hoch, daß er zu den acht Säulen des Judenthums gezählt wird, die es tragen.[10])

Amram, עמרם (Erhabener des Volkes). Sohn Kehats, aus dem Stamme Levi und Vater der um die Erlösung Israels aus Aegypten sehr verdienstvollen Geschwister Aaron, Moses und Mirjam, der ein hohes Alter erreichte und den Stammvater Jakob noch gekannt haben soll, weßhalb er im Talmud zu den sieben Männern gerechnet wird, die ununterbrochen die Traditionskette bildeten und so die Uebergangsperiode von einem Geschlechte zum andern ausmachten.[11]) Der Talmud kennt ihn ferner als eine bei dem Volke angesehene Persönlichkeit, der demselben wegen seiner Tugenden und seines reinen Wandels lange vorstand[12]) und so als dessen Führer und Lehrer betrachtet wurde.[13]) Amram, heißt es, gehört zu den sieben Gerechten, welche die Gottheit dem Menschen wieder näher brachten.[14]) Als Pharao, wird ferner erzählt, den Befehl zur Tödtung jedes neugebornen Kindes männlichen Geschlechts erließ, ging Amram und trennte sich von seiner Frau mit der Erklärung: „Wozu Kinder zeugen, wenn sie wieder getödtet werden!" Darauf

---

[1]) Kap. 9. 1—15. [2]) Amos 1. 2; Joel 4. 16. [3]) Amos 9. 10—17. [4]) Maccot 24. [5]) Ibid. [6]) Ibid. [7]) Midr. r. 3 M. Absch. 6. [8]) Midr. r. Kohelet 1. [9]) Ibid 3 M. Absch. 9, worauf sie die Bedeutung seines Namens עמוס „Amos" beziehen. [10]) Midr. rabba Hohld. S. 38. Diese sind: Isai, Saul, Samuel, Amos, Zephania, Hiskia, Elia u. der Messias. [11]) Baba bathra 121. [12]) Midr. rabba 3 M. Absch. 2. [13]) Sota 12; Midr. r. 2 M. Absch. 1. [14]) Midr. r. 1 M. Absch. 19.

folgten Viele dem Beispiele Amrams. Aber bald änderte er seinen Entschluß, er erkannte, daß seine That von noch schlimmeren Folgen begleitet war.[1]) Er nahm daher seine Frau zurück, und bald darauf wurde Moses, der Erlöser, geboren.[2]) Diese zum zweitenmal geschlossene Ehe liefert dem Talmud den Beweis, daß die Schließung einer Ehe kein blindes Werk von Menschenhänden sei, sondern als das des göttl. Willens betrachtet werden soll.[3]) „Gott ließ Jochebed mit Amram in eine Ehe treten, damit Moses, der Erlöser, geboren werde".[4]) Ferner: „Gott besetzt den Einsamen das Haus" (Psalm 68. 7); das ist die Wiederverbindung Amrams mit Jochebed".[5]) Amram gehört daher zu den vier Männern, die wegen ihrer Verdienste ewig leben sollten.[6]) „Vier, heißt es, starben nur in Folge des Todes der Sünde durch die Schlange: Benjamin, Sohn Jakobs; Amram, der Vater Mosis; Jsai, der Vater Davids und Kileab, Sohn Davids.[7])

Anah, ענה. Stadt, etwa drei Stunden, südöstlich von Hebron (Josua 16. 21; 18. 50.), die von den riesigen Enakitern bewohnt wurde.

Anaharoth, אנחרת. Stadt im Stammgebiete Jssachar. (Josua 19. 19.)

Anamelech, ענמלך. Höchste Gottheit. Götzen der Sefaräer,[8]) wie Adramelech der der Sefarwäer, die in Samarja von den assyrischen Kolonisten verehrt wurde. Der Name bedeutet nach seiner Zusammensetzung von: ענם „Bild" oder „Fels", „Hort"[9]) und מלך „König" oder „molech",[10]) entweder: Königsbild oder Hauptkönig, Hauptmoloch, höchste Gottheit. Man versteht darunter die Vergötterung des Mondes, als des Königs des Himmelsheeres. Adramelech gehört daher zu den Arten der Molochgötzen, die ihres Kultus wegen Feuergötter waren. Sein Kultus bestand in der Darbringung der Menschenopfer. Gegen diese abscheuliche Art des Aberglaubens lautete das strenge Verbot: „Und von deinem Nachkommen sollst du nicht dem Moloch zum Opfer geben und entweihe nicht den Namen deines Gottes, ich der Ewige!"[11])

Anatha, Anathoth, ענתות. Priesterstadt im Stamme Benjamin,[12]) die nach Robinson in dem heutigen Dorf „Anatha", 5/4 Stunden nordöstlich von Jerusalem wiedererkannt wird, an einem der vielen gegen den Jordan auslaufenden Tiefthäler. Diese Stadt war die Heimath des Priesters Abiathar,[13]) der Geburtsort des Propheten Jeremia[14]) und wird nach der Rückkehr der Exulanten noch als mit einer Bürgerschaft von 128 Personen gekannt. Gegenwärtig ist Anatha eine Ortschaft von kaum 100 Häusern, wo man noch viele Spuren alter Denkmäler findet.

Andacht, הגין לב, בונה. Die durch innere Sammlung gehobene Gemüthsstimmung als eine Erhebung des Herzens zum Uebersinnlichen, ein Aufschauen der Seele zu ihrem Schöpfer und Vater, von der wir im Gebet ergriffen sein sollen, wird in der Bibel als die Grundlage des Gottesdienstes eingeschärft. I. Begriff und Gestalt derselben. „Jch rufe dich von ganzem Herzen",[15]) „flehe zu dir mit ganzem Herzen",[16]) „vor Gott seine Seele ausgießen",[17]) „seine Klagen ausschütten",[18]) „zerreißet euer Herz und nicht eure Kleider",[19]) „sie verehren mich mit ihren Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir"[20]) sind die Aussprüche über die Bedeutsamkeit der Andacht, die ihren Gipfelpunkt in dem Gebot: „ihr sollet dem Ewigen dienen mit eurem ganzen Herzen"[21]) finden, welches das Gebet in Andacht einen Dienst des Herzens nennt. Demnach versteht man unter Andacht: die durch das vertrauliche Hinschauen zu Gott erregte tiefe Empfindung für das Göttliche und Heilige, die im Gegensatz zur bloßen Lippenthätigkeit durch: „das Beten mit dem Herzen und dem Munde",[22]) „in Ruhe und Stille",[23]) „sorgfältig, gewählt und wenig"[24]) näher bestimmt wird. Jn dieser Gestalt erscheint die Andacht als nothwendige Bedingung des Gebetes, so es als solches geachtet,[25]) Gottes Wohl-

[1]) Sota 12. [2]) Ibid. [3]) Midr. rabba 5 M. Absch. 2. [4]) Ibid. [5]) Ibid. [6]) Sabbat 55. [7]) Ibid. [8]) 2 K. 17. 31. [9]) Nach Fürst. [10]) 2 K. 17. 31. [11]) 3 M. 18. 21. [12]) Josua 21. 18; 1 Chr. 6. 45; Neh. 11. 32. [13]) 1 K. 2. 26. [14]) Jer. 1. 1; 29. 27; 32. 7. [15]) Ps. 119. 10. [16]) V. 58. [17]) 1 S. 1. 15. [18]) Ps. 102. 1; 142. 3. [19]) Joel 2. 13. [20]) Jes. 29. 13. [21]) 5 M. 13. 3; 6. 5; vergl. 1 S. 12. 20. [22]) Jes. 39. 13. [23]) 1 S. 1. [24]) Keheleth 5. 1. [25]) Jesaia 29. 13.

gefallen erlangen[1]) und Erhörung bewirken soll.[2]) Ohne Andacht ist jedes Gebet leeres Lippenwerk,[3]) das Gott nicht erhört,[4]) und woran er keinen Wohlgefallen hat.[5]) II. Ihre Beförderung. Dieselbe besteht aus der Beseitigung deren Behinderungen und der Herbeischaffung alles dessen, was zu ihrer Hebung beiträgt. Die Mittel hierzu sind: 1. innere; 2. äußere. Zu Erstern gehören: die Betrachtung der göttl. Werke,[6]) die Demuth,[7]) das Verständniß des Gebetes,[8]) der Glaube an Gottes Hülfe[9]) ꝛc. Die Zweiten sind: fleißiges Besuchen des Gotteshauses,[10]) die Ruhe und die Sammlung unserer Gedanken,[11]) stilles Beten[12]) ꝛc. Ein Hauptmittel der Andacht war im Tempel zu Jerusalem die Vokal- und Instrumentalmusik zur Begleitung der in den Chören abzusingenden Psalmen.[13]) Zur Privatandacht wurden Orte aufgesucht, wo man unbemerkt beten konnte, als z. B. Zimmer, die man hinter sich zuschloß,[14]) Kammern, die verborgen lagen[15]) ꝛc. Die weitere Erörterung dieser Punkte haben wir im Talmud. a. Die Andacht wird auch da als Grundbedingung des Gebetes gehalten.[16]) „Das Gebet ohne Andacht gleicht dem Körper ohne Seele"[17]) ist eine Lehre, welche die Bedeutsamkeit der Andacht ausspricht und zu verschiedenen Bestimmungen führte. „Wer da betet, soll sein Herz in Andacht erheben; kann er es nicht während des ganzen Gebetes, so versuche er es bei einzelnen Theilen desselben, und wird ihm auch dieses unmöglich, so bete er lieber gar nicht".[18]) In diesem ausdrücklichen Verbot des Gebetes ohne Andacht liegt die consequente weitere Entwicklung der bibl. Andachtslehre. Mit welchem Nachdruck sie dasselbe oft wiederholten, darüber noch dieser Satz: „Das Gebet ohne Andacht ist kein Gebet. Und so ohne Andacht gebetet wurde, soll das Gebet nochmals wiederholt werden. Findet der Betende jedoch seinen Sinn zerstreut, sein Herz mit Anderm belastet, so darf er nicht früher beten, bis sein Sinn sich beruhigt und sich geläutert hat, wenn es auch 3 Tage dauert".[19]) So sollen nicht beten: der Trunkene,[20]) der Bräutigam am Hochzeitstage,[21]) die Leidtragenden bei einem Todesfalle bis nach der Beerdigung[22]) ꝛc. Die bibl. Aussprüche, auf die man sich hier bezieht, sind: „Und Hanna redete in ihrem Herzen",[23]) „Esra richtete sein ganzes Herz zu Gott",[24]) „Denn sein ganzes Herz neigte er, den Ewigen zu suchen".[25]) Hierzu kommt noch die Lehre, daß Gott nur auf das Herz sieht,[26]) auch darf das Gebet, das die Stelle des Opfers vertritt, von keinem fremden Gedanken begleitet sein.[27]) Ueberhaupt heißt das Gebet „ein Dienst im Herzen".[28]) Die Andacht wird zu den Gegenständen gerechnet, deren Früchte der Mensch schon im Diesseits hat, aber von denen der Stamm für das Jenseits bleibt.[29]) Die Mahnung zur Andacht lautete: „und so du betest, mache dein Gebet nicht wie ein Geschäft ab, sondern es werde ein Erguß des Herzens um Barmherzigkeit und Gnade vor Gott!"[30]) b. Die Mittel zur Förderung der Andacht bilden eine Ergänzung der obigen biblischen Angaben und sind, wie diese, zweierlei. Zu den Ersten, welche die Störungen der Andacht beseitigen sollen, gehören: das Gebet nicht auf leeres Geschwätz, Mißmuth, Trägheit, Leichtsinn, Zank und Zorn ohne vorhergegangene Sammlung des Gemüthes folgen zu lassen[31]); dasselbe nicht auf erhöheten Orten,[32]) in Ruinen,[33]) dem Einsturze nahen Gebäuden[34]) ꝛc. zu verrichten. Ferner: nicht laut zu beten[35]); das Gebet nicht zu verlängern[36]); es nicht durch Gespräch zu unterbrechen[37]); die Worte desselben nicht stürmend nach oben zu senden[38]); in den Händen nichts zu halten, was der Aufmerksamkeit bedarf[39]) ꝛc. Die Anderen zur Hebung der Andacht sind: das Verständniß des Gebetes,[40]) anständige

---

[1]) Joel 2. 13. [2]) Amos 5. 23. [3]) Jes. 29. 13. [4]) Das. [5]) Amos 5. 23. [6]) S. Erk. Gottes. [7]) S. Demuth. [8]) S. Gebet. [9]) S. Hülfe. [10]) S. Gotteshaus. [11]) 1 S. 1. [12]) Das. [13]) S. Musik. [14]) 2 K. 4. 33. [15]) Jes. 56. [16]) Maimon. Tephila 4. 15; Orach chaim 98. [17]) Berachoth 34. תפילה בלא כוונה כגוף בלא נשמה. [18]) Maimon. Tephila 4. 15. [19]) Das. [20]) Siehe: Trunkenheit. [21]) S. Brautpaar. [22]) S. Leichentrauer. [23]) 1 S. 1; Erubin 64. 5. [24]) Esra 7. Jalkut das. [25]) 2 Chr. 20. Jalkut das. [26]) Tanchuma zu Vaera. [27]) Orach ch. 98. [28]) Taanith 2. [29]) Pea I. 1; Sabbat S. 127a. [30]) Aboth 2. 18. [31]) Berachoth 30; Maim. Tephila 4. [32]) Berach. 3. [33]) Das. [34]) Daselbst 10. [35]) Das. 31. [36]) Das. 34. [37]) Das. [38]) Daselbst 13. [39]) Maim. Teph. 5. 5. [40]) Orach. ch. 89.

Kleidung,[1]) Ruhe und Gelassenheit,[2]) Sammlung der Gedanken[3]) ꝛc. Außerdem wird Anstand in Haltung des Körpers mit den Worten: „man senke seine Augen nach unten und erhebe sein Herz aufwärts“ eingeschärft.[4]) Der Betende denke sich Gott gegenüber[5]) und entferne jeden beschäftigenden Gedanken, damit die Gesinnung rein werde.[6]) So lautete die Mahnung des sterbenden R. Elieser an seine Schüler: „und so ihr betet, wisset vor wem ihr betet!“[7]) Gerühmt wurde von den Frommen der Vorzeit, daß sie sich eine kurze Zeit vor dem Gebet zur Sammlung der Gedanken bestimmten.[8])

Auer, עֵנֵר. Levitenstadt des Stammes Ascher (1 Chr. 6. 70).

Angesicht Gottes, פְּנֵי אֱלֹהִים, auch: פני ה׳ „Angesicht des Ewigen“ in seinem verschiedenen Gebrauch: לפני ה׳ „vor dem Angesichte des Ewigen“,[9]) מפני ה׳ „von dem Angesichte des Ewigen“[10]) sind die anthropomorphistischen Bezeichnungen der sichtbaren Allgeg. Gottes in der Weltleitung, besonders in der für des Menschen Wohl wachenden Fürsorge. Das hebr. Wort: פנים „Angesicht“ bezeichnet die dem Menschen ins Auge fallende Außenseite eines Gegenstandes als die Oberfläche der Erde,[11]) des Ackers[12]) und des Wassers[13]); ferner die uns zugewendete Seite einer Sache im Gegensatze zur Rückseite אחור, was in Bezug auf den Menschen das Angesicht als den uns gewöhnlich zugewendeten sichtbaren Theil von ihm, der ihn repräsentirt, bedeutet. Da die Unkörperlichkeit Gottes ein Grundzug der biblischen Gottesidee ist, so kann die Bezeichnung „Angesicht Gottes“ nur bildlich entweder in der Bedeutung des dem Geiste sichtbar werdenden Gottestheiles, oder der sich ihm offenbarenden Wirksamkeit seiner Macht und Fürsorge gefaßt werden. Daß Gott dem Menschen nur in der letzten Gestalt sichtbar werden kann, ist eine die Bibel durchziehende Lehre. So wird Mose zugerufen: „Mein Angesicht, d. h. die dem Volke besonders zugewendete göttl. Fürsorge, wird weggehen, und dich lasse ich als Führer“. Aber Moses entgegnet: „Wenn dein Angesicht nicht mitzieht, d. h. sichtbar bleibt, so ziehen wir nicht von dannen!“[14]) Anderseits hören wir: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn mich kann der Mensch nicht sehen u. leben“[15]) als Antwort auf die Bitte: „Zeige mir deine Herrlichkeit!“ mit der Hinweisung, daß das menschl. Gottschauen nur auf die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und Weltleitung, wie er begnadigt, den er begnadigt; sich erbarmt, dessen er sich erbarmt! erstrecken kann.[16]) Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich, daß das dem Menschen sichtbar werdende göttl. Angesicht, von dem der erste Satz spricht, ein bildlicher Ausdruck des in seiner wachenden Fürsorge sich offenbarenden Gottes ist, während das von dem Sterblichen nicht zu erschauende göttl. Angesicht, von dem in dem zweiten Satz die Rede ist, auf das innere Wesen Gottes selbst, dessen geistige Gestalt, sich bezieht. Das Schauen, Erscheinen, Zuwenden, und Wegwenden des göttlichen Angesichts, so wie auch das Aufsuchen desselben, das Kommen und Hintreten vor dasselbe, diese schon im Pentateuch, aber noch mehr in den Psalmen gebräuchlichen Ausdrücke, welche die Sichtbarkeit Gottes aussagen, sind daher nur bildliche Bezeichnungen der dem Menschen sichtbar werdenden göttl. Allgegenwart, wie dieselbe in den Werken der Natur und deren Leitung durch Gott zum Vorschein tritt. Die Form deren Offenbarung ist zweifach: a. wohlthuend, das Heil jedes Einzelnen befördernd; b. vergeltend, das Gute belohnend und das Böse bestrafend. Nach diesen zwei Gestalten wechselt auch die Bedeutung des Wortes: „Angesicht“, das bald als Ausdruck des Segens, bald als das der Strafe und des Zornes gebraucht wird.[17]) Nach der ersten Bedeutung sind die bibl. Redefiguren: „Gott richtet sein Angesicht auf etwas“,[18]) „hat ein heiteres Angesicht über etwas“,[19]) „die Menschen wandeln unter seinem heiteren Angesicht“,[20]) „sie wohnen unter seinem

[1]) Maimon. Tephila 5. [2]) Orach ch. 98. [3]) Das. [4]) Jebamoth 105. [5]) Berachoth 31. [6]) Orach chajim 38. [7]) Berachoth 28. [8]) Jerus. Berachoth 3. [9]) 1 M. 10. 9. [10]) 1 M. 7. 6. [11]) 1 M. 1. 29. [12]) Jes. 28 25. [13]) Hiob 38. 30. [14]) 2 M. 33. 14–16. [15]) 2 M. 33. 20. [16]) Das. [17]) Siehe weiter. [18]) 4 M. 6 25; Ps. 31. 17; 67. 2. [19]) Ps. 4. 7. [20]) Psalm 89. 16.

Angesichte",[1] „er erfreut sie mit seinem Angesicht",[2] „wendet ihnen sein Angesicht zu und ist ihnen gnädig"[3] ꝛc. Bezeichnungen der zugewendeten, sichtbar gewordenen und werdenden Hülfe und Gnade Gottes, so wie entgegengesetzt: „Gott entfernt sein Angesicht",[4] „verbirgt,[5] wendet dasselbe ab[6] und entzieht es"[7] die Entfernung derselben andeuten. Zur zweiten gehören: „Gott richtet sein Angesicht wider etwas",[8] „vor Gottes Angesicht sich verbergen,[9] zittern,[10] sich fürchten[11] ꝛc.

Anim, ענים. Gebirgsstadt Judas,[12] nach Euseb. 9 Meilen südlich von Hebron.

Anthropomorphismus, oder **Vermenschlichung Gottes, Darstellung Gottes unter menschicher Gestalt,** תבנית דמות אל, Gestalt des göttl. Bildes: אלהים בדמות אדם. Gott unter dem Bilde menschlicher Gestalt mit menschlichen Eigenschaften sich zu denken, diese in fast allen Religionen übliche Weise der sinnlichen Vorstellung von Gott, war eine dem Standpunkte damaliger Kultur nothwendige Sprach- und Denkweise. Der Mensch, in der Wiege seiner Bildung, faßte keine abstrakten Begriffe und konnte sich Gott nur in Bildern vorstellen. Er kannte zunächst nur sich selbst, und so wurde er der Mittelpunkt aller Erscheinungen; der Maaßstab zur Erkenntniß der auf ihn einwirkenden Kräfte; das Bekannte, nach dessen Analogon er sich das Unbekannte erklärte; das Sinnliche, von dem er zum Uebersinnlichen emporstieg. Auch die Bibel, so sehr sie gegen jede sinnliche Darstellung Gottes eifert,[13] mußte sich hierzu bequemen und die Lehren ihres rein geistigen Gottes[14] mit allen seinen weitern Bezeichnungen, in sinnliche Formen gekleidet, vortragen, um sie der Denk- und Redeweise des Volkes zugänglich zu machen. Auch ist der Gott in der Bibel keine abstrakte philosophische Idee, kein bloßer Gedankengott, sondern ein persönliches, um die Welt u. die Menschen sich kümmerndes Wesen, das sie geschaffen, erhält und regiert, und wie vermochte man von dem sich so offenbarenden Gott, um positiv zu sein, anders, als in Anthropomorphien zu sprechen, wenn er nicht außer allen Verhältnissen zur Welt gesetzt werden sollte? Wir treffen daher bei den bestimmten Ausdrücken, Gott nur als rein geistiges, nicht in Bild und Gestalt darzustellendes Wesen aufzufassen, auch sinnliche, der menschlichen Gestalt entlehnte Vorstellungen, die aber nur sinnbildliche Bedeutung haben können. So ist Gott in anthropomorphistischer Redeweise: ein Körper von ungeheurer Größe,[15] auf einem Throne sitzend,[16] mit einem Haupte und menschlichen Gesicht,[17] mit Augen,[18] Ohren,[19] Nase,[20] Mund,[21] Lippen,[22] Zunge,[23] Nacken,[24] Rücken,[25] Armen,[26] Händen,[27] Füßen,[28] Herz,[29] Fingern[30] Eingeweiden,[31] ꝛc. Ebenso werden die mit Hülfe derselben vollzogenen Handlungen Gott beigelegt als: Schlafen,[32] Wachen,[33] Gehen,[34] Fahren,[35] Herablassen,[36] Hinaufsteigen,[37] Erscheinen,[38] Stehen,[39] Entfernen,[40] Sehen,[41] Hören,[42] Sprechen,[43] Rufen,[44] Gericht halten,[45] Streiten,[46] Kämpfen,[47] Strafen,[48] Züchtigen,[49] Tödten,[50] Beleben,[51] Wohnen,[52] Weilen[53] ꝛc. Von diesen werden einzelne in den spätern bibl. Schriften: Hiob, den Psalmen, Daniel ausführlicher geschildert. So ist die Stimme Gottes gewaltig, denn sie erschallt durch die ganze Welt[54]; sein Einherschreiten, daß die Erde erbebt[55]; sein Schnauben, daß die Wasser sich zurückziehen und vertrocknen[56] ꝛc. Auch wird Gott unter dem Bilde eines Vaters gezeichnet, der im

---

[1] Ps. 140. 14. [2] Ps. 21. 7. [3] 4 M. 6. 26. [4] 2 Chr. 6. 42. [5] Jes. 8. 7; Jer. 3. 12. [6] 2 Chr. 30. 9. [7] Hiob 13. 23. [8] 3 M. 17. 10. [9] Ps. 51. 11; Ezech. 14. 18; 15. 7. [10] Ezech. 38. 20. [11] Jes. 26. 17. [12] Josua 15. 50. [13] Siehe weiter. [14] Siehe: Gott. [15] 1 K. 8. 27; Jes. 6. 1; vergl. Ps. 34. 17. [16] Ezech. 1. 26; Daniel 7. 9. [17] 1 M. 3. 8; 4. 4. 5; Jes. 64. 1; Hiob 3. 4; Ps. 21. 10. [18] Ps. 17. 4; Zach. 3. 9. [19] Ps. 10. 17; 17. 6; Ezech. 8. 18. [20] 5 M. 33. 10. [21] 3 M. 24. 12; Jes. 30. 3. [22] Das. [23] Das. [24] 2 M. 33. 23; Jer. 18. 17. [25] Das. [26] 2 M. 15. 16; 4 M. 11. 23; Ps. 8. 4. [27] Das. [28] Das. [29] 1 M. 8. 21. [30] 2 M. 15. 16. [31] Jer. 31. 20; 63. 15. [32] Ps. 44 24. [33] Ps. 121. 4. [34] 1 S. 3. 10. [35] Jes. 19. 1; 2 S. 22. 11. [36] 1 M 11. 5. [37] Siehe: Offenbarung. [38] Das. [39] 1 M. 28. 13. [40] S. Offenbarung. [41] 1 M. 11. [42] 2 M. 2. [43] Unzählige mal. [44] 3 M. 1. [45] Jesaia 4. [46] Ps. 35. 2. 3. [47] 2 M. 15. [48] 2 M. 19. 24; 33. 3. [49] Das. [50] 1 M. 38. 10. [51] 5 M. 32. 38. [52] S. Allgegenwart Gottes. [53] Das. [54] Ps. 29. 3—4. [55] Ps. 68. 8. 9; Habakuk 3. 5—6; Nahum 1. 3. 4; Richter 5. 4—5. [56] Ps. 104. 7; Nahum 1. 4.

Zelte wohnt, die Himmel ausspannt, Wolken und Schläuche verknüpft, den Thau erzeugt[1]) &c. oder in der Gestalt eines Monarchen, einen prächtigen Tempel, den himmlischen Palast bewohnend, wo man ihm dient[2]) &c. Halten wir diesen drei Arten Anthropomorphien die bibl. Aussprüche über die Unkörperlichkeit, Geistigkeit, Unvergleichbarkeit Gottes entgegen, so ergibt sich von selbst, daß es mit diesen Bezeichnungen nicht buchstäblich gemeint wurde. Schon in dem zweiten Ausspruch des Dekalogs liegt in dem Verbot des Götzendienstes zugleich die Lehre, daß man Gott überhaupt gar nicht bildlich darstellen könne und dürfe.[3]) Was hier theilweise kaum angedeutet wurde, darüber hören wir ausdrücklich in zwei andern Aussprüchen: „Hütet euer Leben sehr, denn ihr habt keine Gestalt gesehen, nur eine Stimme"[4]); „Die Stimme der Worte habt ihr gehört, aber keine Gestalt gesehen am Tage, da der Ewige auf Horeb aus dem Feuer mit euch redete".[5]) Noch deutlicher als hier treffen wir die Unmöglichkeit einer bildl. Darstellung Gottes in den Lehren des Propheten Jesaia ausgesprochen: „Wem wollet ihr mich vergleichen und ähnlich machen? mich bildlich darstellen, daß wir uns gleichen?"[6]) „Und wem könntet ihr Gott gleich halten, welche Gestalt ihm beimessen?"[7]) Wie im Pentateuch die Ursache hiervon in der Nichtexistenz Gott ähnlicher Gestalten nachgewiesen wird,[8]) so treffen wir auch bei dem spätern Psalmisten den Ruf: „Denn wer in der Höhe mißt sich mit dem Ewigen? vergleicht sich mit Gott von den Söhnen der Mächtigen!"[9]) Im Einzelnen erfolgen ausdrückliche Gegenerklärungen als: „Hast du wol Augen des Sterblichen, siehst du, wie Menschen sehen!"[10]) „Siehe, er schläft u. schlummert nicht, der Hüter Israels",[11]) „Der ewige Hort Israels lügt nicht",[12]) „Welches Haus wollet ihr mir bauen, welche Stätte meiner Ruhe?"[13]) „Siehe, die Himmel und Himmels Himmel fassen dich nicht, vielweniger dieses Haus!"[14]) &c. Aus der Vergleichung dieser zwei sich scheinbar widersprechenden Richtungen in der Bibel geht also hervor: a. daß der erhabene, geistige Gottesbegriff die Bibel durchdringt und neben den Anthropomorphien als Gegensatz zu ihnen einherzieht[15]); b. daß die Bibel selbst jene sinnlich menschlichen Gotteszeichnungen aufhebt und ausdrücklich dagegen sich erklärt[16]); c. sie nichts weiter als populäre Darstellungen in symbolischer Bedeutung sind; d. die weiteren Schilderungen derselben man nur als poetische Ausschmückungen zu betrachten hat. Wir versuchen das hier nur Angedeutete mit Beweisen zu belegen. Es ist das Eigenthümliche der bibl. Redeweise, daß sie von Menschen ausgeht und Alles nach dessen Beschaffenheit bald in höherm, bald in niedrigerm Grade mißt und bestimmt. Sie läßt die Himmel erzählen,[17]) das Meer sprechen[18]); die Erde hat: Haupt,[19]) Mund,[20]) Angesicht,[21]) Ohr,[22]) Flügel[23]) &c.; das Wasser: Hand,[24]) Lippe,[25]) Herz[26]) &c. Ebenso kommen vor: Schooß der Erde,[27]) daß der Stein Zeuge sei,[28]) die Berge in Jubel ausbrechen[29]); auch der Tod und die Verwesung werden redend aufgeführt,[30]) sogar die Unterwelt (Scheol) tritt rufend auf.[31]) Anthropomorphien gibt es demnach nicht blos von Gott und seinen Eigenschaften, sondern auch von allen Naturgegenständen; daher wir denselben keine wirkliche, sondern nur symbolische Bedeutung zuerkennen und als dichterische Formen zu betrachten haben. So wird man unter „Körper Gottes",[32]) den kein Raum zu fassen mag und dessen Saum den Tempel füllt,[33]) die göttl. Allgegenwart verstehen[34]); unter „auf einem Throne sitzend"[35]) die Erhabenheit Gottes als Lenker und Leiter der Welten und Menschen[36]); unter „Angesicht Gottes" sein Dasein,[37]) die Allgegenwart[38]) und Fürsorge[39]); auch die Äußerung seiner unmittelbaren

[1]) Hiob 20; Ps. 101. 2. [2]) Jesaia 6. 14; 1 K. 22. 19; Daniel 7. 10; Ps. 104. 1—4. [3]) 2 M. 20. [4]) 5 M. 4. 15. [5]) 5 M. 4. 13. [6]) Jesaia 44. 5. [7]) Jes. 40. 18. 25. [8]) 2 M. 15. 11. [9]) Ps. 89. 7. [10]) Hiob 10. 4. [11]) Ps. 121. 4. [12]) 1 S. 15. 29. [13]) Jes. 67. 1. 2. [14]) 1 K. 8. [15]) Vergl. Psalm 121. 4 und 44. 24, siehe oben und weiter. [16]) Das. [17]) Ps. 19. 2; Jes. 23. 9. [18]) Hiob 28. 23. [19]) Spr. 8. 26. [20]) 4 M. 16 32. [21]) Daselbst 11. 31. [22]) Jesaia 1. 1. [23]) Jes. 24. 16. [24]) Hiob 38. 8. [25]) Daniel 10. 4; 2 M. 47. 6. [26]) Hiob 38. 8. [27]) Josua 24. 27. [28]) Jes. 55. 13. [29]) Hiob 28. 23. [30]) Sprüche 15. 11. [31]) S. Hölle. [32]) 1 K. 8. [33]) Jesaia 6. [34]) Siehe: Allgegenwart Gottes. [35]) Jesaia, Ezech. 1. 26; Daniel 7. 9. [36]) Daselbst, siehe: Fürsorge Gottes. [37]) S. d. A. [38]) S. d. A. [39]) S. d. A.

Beziehung zu den Menschen in Wohlgefallen[1]) oder Mißfallen.[2]) Ebenso bezeichnet man mit „Augen Gottes“ die waltende Vorsehung und Allwissenheit,[3]) mit „Ohren Gottes“ seine Allwissenheit,[4]) mit „Nase Gottes“ sein Mißfallen,[5]) mit „Mund Gottes“ die unmittelbare Mittheilung oder Eingebung von Gott,[6]) mit „Nacken, Rücken Gottes“ seine Offenbarung in der Weltleitung als die äußere Seite Gottes, wie er dem Menschen sichtbar wird.[7]) Ferner deuten: „Finger Gottes“ auf den Beweis seines Wirkens,[8]) „Schlafen Gottes“ auf das sich verlassen Dünken von der göttl. Fürsorge,[9]) wie entgegengesetzt durch „Wachen Gottes“ das Fühlen des göttl. Beistandes bezeichnet wird.[10]) Die anderen Bilder sind, wie schon bemerkt, dichterische Ausschmückungen einzelner Anthropomorphien.[11]) Dieser hier scheinbar unschädliche Gebrauch der anthropomorphistischen Ausdrücke bildete im Laufe der Zeit ein der schwierigsten Probleme, deren Lösung die jüdischen Geister besonders in den zwei Jahrhunderten vor und nach der üblichen Zeitrechnung mannigfach bewegte und verschiedene Richtungen veranlaßte. Die Berührung des Judenthums mit dem Griechenthume schuf neue Anschauungen u. brachte eine bisher ungekannte Denk- und Betrachtungsweise hervor, welche die alte, biblische, in dem ersten Rausch zu verdrängen suchte, oder doch wenigstens lächerlich machte. Das Judenthum sollte als Gegensatz zum Heidenthume gelten, rühmte sich seines einigen geistigen Gottes und glaubte höher als das griechische Heidenthum zu stehen, während es doch auch in der Bibel von einem leiblich gestalteten Gott mit menschlichen Eigenschaften redet und das höchste Wesen gleich dem Sterblichen unter Sterblichen handeln läßt. Sollte das Judenthum bestehen, so mußte es sich dieses Gegensatzes bewußt werden und den Widerspruch zu lösen suchen. War auch in den jüdischen Kreisen der Glaube an den rein geistigen Gott, ohne jede leibliche Beimischung der Boden der Religion, so mußte den Griechen, den mit der jüdischen Anschauungsweise Unbekannten, gegenüber jeder Mißdeutung und Verspöttelung vorgebeugt werden. Man vermied daher jede anthropomorphistische Redeweise in schriftlichen und mündlichen Belehrungen, wo sie nicht ausdrücklich als Metapher erscheinen konnte. So sind es zunächst die Apokryphen, die theilweise gar keine Anthropomorphien haben und theilweise sie so geben, daß sie nur sinnbildlich aufgefaßt werden können. Man spricht von „Hand Gottes“, aber als Symbol der Macht[12]); von „Auge und Ohr Gottes“ als Wissen, Fürsorge und Erkenntnißvermögen[13]); von „Stimme und Wort Gottes“ die Aeußerung seines Willens[14]) ꝛc. Andere Berichte von Gottes Handlungen wurden als durch den „Logos“, sein Wort, vollzogen dargestellt.[15]) Ein weiterer Schritt war die griechische Übersetzung der Bibel, wo sämmtliche anthropomorphistische Ausdrücke auf eine geschickte Weise, ohne der Bibel in ihren Lehren Abbruch zu thun, entweder vermieden, umgebildet, oder so gegeben wurden, daß sie nur die symbolische Bedeutung zulassen. Es war ein schweres Werk, daß das Buch, für dessen Lehren und Anschauungen Israel durch so viele Jahrhunderte herangebildet wurde, sich jetzt den fremden Sitten und Anschauungen so anschmiegen sollte, um vor Mißdeutung und Verspottung geschützt zu bleiben. Empfand man daher einerseits die Freude über die weite Verbreitung der jüdischen Lehre, so vernichtete andererseits die Sorge um deren richtige Auffassung jede heitere Stimmung. Die talmudische Sage, daß der Übersetzung eine dreitägige Finsterniß voranging und die ausdrückliche Aeußerung, den Tag der Uebersetzung als einen Unglückstag zu betrachten, gleich dem, da das goldene Kalb in der Wüste zur Verehrung gemacht wurde, so wie der Bericht, daß man in Judäa diesen Tag als Fasttag festsetzte, geben deutlich die darüber in Palästina geherrschte Verstimmung zu erkennen. Und in der That erwiesen sich die Befürchtungen nicht grundlos. Die griechische Uebersetzung eröffnete den Gegnern einen neuen Spielraum, um Judenfeindliches daraus

[1]) S. d. A. [2]) S. d. A. [3]) S. d. A. [4]) S. d. A. [5]) S. Zorn Gottes. [6]) 4 M. 12. 8. [7]) 2 M. 33. 24. [8]) 2 M. 8. 15. [9]) Ps. 44. 24. [10]) Ps. 121. 4. [11]) S. Exegese. [12]) 1 Sir. 2. 18; 10. 4; 33. 6; 43. 12. [13]) Baruch 2. 17; Sir. 11. 12; 31. 6; 25. 19. [14]) Sir. 46. 17; Baruch 2. 22; 3. 4; Sirach 45. 5. [15]) Sirach 39. 17. 18; 43. 5; 42. 15.

zu sammeln und anklagend gegen das Judenthum aufzutreten.[1]) Auch entgegengesetzt hat sie im Schooße des alexandrinischen Judenthums durch die Entfernung des hebräischen Textes verschiedene Verirrungen veranlaßt.[2]) Eine Vergleichung der Septuaginta mit dem Gemisch der verschiedenen Geistesrichtungen in Alexandrien während des 1. Jahrh. vor und der zwei Jahrh. n. wird dies deutlich zeigen. Wir erinnern uns des an sich verständlichen Ausdrucks: *λόγος* „Wort“, „Befehl Gottes“, dessen die Apokryphen sich bedienten, wo Gott ein anthropomorphistisches Handeln beigelegt wird. Derselbe findet sich auch in der Septuaginta[3]) unter der Bezeichnung: *ῥῆμα* „Rede“, „Wort“ und in der aramäischen Uebersetzung unter: מימרא wieder; aber welcher Mißdeutung sehen wir ihn ausgesetzt. Philo und die Spätern personifizirten ihn als ein handelndes Wesen, einen zweiten Gott, oder einen Aeon, Engel, Erzengel, so daß er der Grundstein eines das Judenthum negirenden philosophischen Systems geworden. Nicht besser ging es mit der Uebersetzung der Stellen: והייתם באלהים[4]) „Und ihr werdet, wie Götter sein“ *ἔσεσθε ὡς θεοι;* בני אלהים[5]) „Die Söhne Gottes“ *υἵοι τοῦ θεοῦ;* נעשה אדם בצלמנו כדמותינו „wir werden den Menschen machen nach unserm Bilde u. unserer Ähnlichkeit“ *ποιήσομεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν* &c., die bekanntlich zu den gnostischen Irrthümern des Demiurgos als zweite schöpferische Gottheit und der Lehre des Gottessohnes, so wie überhaupt zur Trennung des höchsten Gottes von dem mit der Schöpfung und deren Leitung anvertrauten Gott verleitete. Ebenso wurde das in der Septuaginta oft gebrauchte „*δόξα τοῦ θεοῦ*“, wo von: „Gott Schauen“, „Offenbarung und Verweilen[6]) oder Wohnen Gottes“[7]) die Rede ist, das gleich dem in den aramäischen Uebersetzungen dafür gebrauchte: שכינתא „Majestät“, „Herrlichkeit“ bedeutet, zur Begründung der Hypothese von der Scheidung der göttl. ausstrahlenden Kräfte von dem Urgotte mißbraucht.[8]) Waren derartige Lehren dem noch jungen Evangelismus günstig, der nach einigem Ausscheiden dieselben in sich aufnahm, so stand das Judenthum ihnen schroff gegenüber, und man mußte zur Erhaltung seiner reinen bibl. Gottesidee vor denselben sich verwahren u. sie streng abgrenzen. Im Talmud und Midrasch sind die Berichte über diese Verwahrung und strenge Abgrenzung. Nach zwei Seiten erstreckte sich diese Thätigkeit: a. zur Erklärung der bibl. Anthropomorphismen; b. in der Aufstellung bestimmter Lehren zum Gebrauch und Auffassen derselben: a. Hierher gehören: die Uebersetzung des in 1 M. 3. 5; 6. 5. והייתם כאלהים „und ihr werdet wie Gott sein“ durch: כרברבין „gleich mächtigen Herren“[9]); ferner die Erklärung der Stelle: נעשה אדם „wir werden einen Menschen machen“[10]) in bildlicher Bedeutung als ein Berathen mit seinem himmlischen Gericht mit dem Hinweis auf die darauf folgende Singularform: „Gott schuf den Menschen“.[11]) Ebenso werden die Ausdrücke: „nach unserm Bilde und unserer Ähnlichkeit“[12]) auf des Menschen geistige Fähigkeiten bezogen.[13]) Die Gottesnamen: ה׳ und אלהים bezeichnen Gott in seinen zwei Eigenschaften: der Barmherzigkeit und der strengen Rechtlichkeit, die man sich als keine von Gott getrennten, sondern für die ihm inwohnenden Eigenschaften dachte. Hypostasirt wird durch sie nur das Handeln Gottes, so weit die That eine Verkörperung derselben darstellt.[14]) Ebenso ist das für *δόξα θεοῦ* gebrauchte שכינתא „Majestät Gottes“ keine von Gott getrennte, ihn repräsentirende Macht, sondern die sich offenbarende Allgegenwart Gottes selbst: die Anwesenheit Gottes.[15]) Ueber die Bestimmungen des zweiten Punktes verweisen wir auf den Artikel: „Vermenschlichung Gottes“ in Abtheilung III.

Anthropopathismus, siehe: Gott nach menschlichen Affecten.

---

[1]) S. Josephus contra Apion. [2]) Siehe: „Religionsphilosophie“ und „Septuaginta“ in Abth. II. [3]) Septuaginta zu 5 M. 32. 51, welche Stelle Daehne entgangen zu sein scheint. Siehe Daehne, Alexandrinische Religionsphilosophie II. 57 und 94. Daß *ῥῆμα* mit *λόγος* identisch gehalten werden, siehe Daehne I. 220. 263. [4]) 1 M. 3. 5. [5]) 1 M. 6. 2. [6]) 1 M. 12. 8. [7]) Jes. 6. 1. [8]) Fragm. Philon. edit. Mang. II. p. 679. [9]) Siehe Midr. r. zur Stelle. [10]) 1 M. 1. 26. [11]) 1 M. 1. 29; Midr. r. daselbst siehe Religionsabtrünnige. [12]) 1 M. 3. [13]) Midr. r. 1 M. Absch. 8. [14]) Daselbst 1 M. Absch. 1. [15]) S. Allgegenwart Gottes u. Schechina.

Apfel, Apfelbaum, תפוח. Derselbe war im Alterthume in Syrien und Palästina sehr häufig und kommt in der Bibel als edler Baum neben der Dattelpalme, תמר, oft vor.[1]) Auch dessen Frucht in ihrem angenehmen Geschmack und Geruch ist gekannt[2]) und als Bild des Passenden und Eindruckmachenden einer zeitgemäßen Rede gebraucht.[3]) Aber nicht blos während der biblischen, sondern auch in der talmudischen Zeit bis ins 4. Jahrh. wird der Kultur dieses Baumes oft erwähnt, die zu verschiedenen Halachabestimmungen veranlaßte.[4]) In der Agada dient er zu verschiedenen Bildern. Wie der Apfelbaum, heißt es, am heißen Sommertage wegen seines wenigen Schattens von den Menschen verlassen dasteht, so flohen die Völker den Berg Sinai, als Gott mit seinem Gesetz sich offenbarte; wie der Apfelbaum erst blüht und dann Blätter hervorbringt, so antworteten die Israeliten: „wir wollen thun und hören".[5]) Wie bei ihm 50 Tage von dem Tage seines Knospenschlagens bis zur Reife seiner Frucht vergehen, so erhielt Israel erst nach 50 Tagen von dem Auszuge aus Aegypten das Gesetz auf Sinai.[6])

Aphek, אפק. I. Stadt, die dem Stamme Ascher zugewiesen,[7]) aber von ihm nicht erobert wurde.[8]) Dieselbe ist das heutige Afka am Abhange des Libanon auf der Straße zwischen Balbek und Biblus, in dessen Nähe die Quellen des Flusses Adonis sind. II. Stadt des Stammes Isasschar, in der Ebene Israel nahe an Endor, am kleinen Hermon, wo Saul von den Philistern u. Benhadad von Ahab geschlagen wurde.[9]) III. Ort im Süden Palästinas nahe an Ebeneser u. Mizpa,[10]) wo die Philister die Bundeslade gefangen nahmen.[11]) IV. Ortschaft wenige Stunden vom Ausfluß des Jordan, östlich vom See Tiberias in der Richtung gegen Damaskus, die heute Fik heißt.

Apheka, אפקה. Stadt im Stamme Juda.[12])

Apotheker, רקח, **Apothekerkunst**, מעשה רקח. Zu den Hauptwerken derselben gehörte im Alterthum hauptsächlich die Bereitung wohlriechender Salben, Gewürze, Räucherwerke ꝛc., von denen in der Bibel die Anfertigung des heiligen Salböls,[13]) Räucherwerkes[14]) und anderer Gegenstände des Putzes[15]) u. Luxus,[16]) sowie überhaupt der Arzneien vorkommt.[17]) Diese Kunst war erst das Geschäft der Frauen und Sclaven,[18]) aber seit Salomo das der eigens hierzu Ausgebildeten[19])

Ar, ער,[20]) auch: **Ar-Moab**, ער מואב.[21]) Hauptstadt des Moabslandes am südlichen Ufer des Arnon, die auch Stadt Moabs, ער מואב, hieß und an der Grenze des Moabiterlandes lag. Im Jahre 215 n. wurde sie durch ein Erdbeben zerstört und der Bischofssitz kam in das südl. Rabbath-Moab, das Areopolis hieß, während „Ar" vergessen und erst in der neuern Zeit wieder aufgefunden wurde. Ar ist daher nicht Areopolis.

Arab, ערב. Stadt im Stammgebiete Judas. (Josua 15. 52).

Araba, ערבה. Fortsetzung des Gefildes (s. d. A.), des heutigen El Ghor vom Südende des todten Meeres bis zum aelamitischen Meerbusen, ein 20 Meilen langes und mehrere Meilen breites Längenthal von der Nordspitze des aelamitischen Meerbusens bis zum 31° N. B., wo sie mit der Klippenreihe der Akrabim im Süden des todten Meeres endet und die Grenze zwischen der höhern Araba und dem sumpfigen Tiefthal: El Ghor bildet. In der höhern Araba liegt 6 Meilen im Norden des aelamitischen Meerbusens die Wasserscheide zwischen dem rothen und todten Meere. Ferner läuft durch die Mitte des nördlichen Theils der Araba der Wady el Dscheib, der dem todten Meere seine Winterwasser zuführt. Von diesem macht ein Theil die Araba des edomitischen Reiches aus, die eine ummauerte Einsenkung hat: im Westen von dem schroffen Rande der Wüste und im Osten von

---

1) Joel 1. 12; Hohld. 2. 3; 8. 5. 2) Hohld. 2. 5; 7. 8. 3) Spr. 25. 11. 4) Kilaim 1. 4; Masser 1. 4. 5) 2 M. 19, daselbst in Midr. rabba. 6) Sabbat 86; Midr. rabba zum Hohld. p. 14. voce: כתפוח. 7) Josua 13. 4. 8) Daselbst 18. 4; Richter 6. 31. 9) 1 S. 29. 1; 1 K. 20. 26. 10) Jos. 12. 18. 11) 1 S. 4. 1. 12) Jos. 15. 13. 13) 2 M. 30. 22. 14) V. 35 15) Hohld. 3. 6; 5. 13. 16) 1 S. 8. 13. 17) Jeremia 8. 22; 46. 11. 18) 1 S. 8. 19) 1 S. 10. 15; Prediger 10. 1; Nehemia 3. 8. 20) 4 M. 21. 15. 21) Daselbst V. 28.

dem Steinabfall des Edomitergebirges, also ein weites, durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochenes Sandmeer. Nur an den Ufern der einmündenden Regenbäche und wo Quellen sprudeln finden sich grüne Oasen, Palmen u. Sträuche. Man stößt hier auf Ruinen untergegangener Ortschaften: Elath, Ezcon geber. In der Nähe des alten Elath ist das von den Kreuzfahrern erbaute Kastell Akaba, früher aelamit. Meerbusen genannt. Mehreres siehe: Palästina, Gefilde u. Wüste.

Araber, ערבים.[1]) Dieser Name kommt erst in den spätern bibl. Büchern, etwa von Jesaia ab, vor und bezeichnet die zahlreichen Völkerschaften des großen Ländergebietes Arabiens, im SW. Asiens zwischen Palästina u. Syrien, der zwischen den rothen, indischen und persischen Meeren belegenen Halbinsel mit Einschluß Äthiopiens in Afrika, das in seiner Bodenfläche vier mal so groß als Deutschland ist und später in das glückliche, wüste und steinige Arabien getheilt wurde. Sonst kennt man Araber nur unter dem Namen der einzelnen Völkerschaften, die ihre Abstammung theils von Abraham und Ketura nebst Ismael, theils von Abrahams Brüdern: Nahor und Haron und endlich von Chus, dem Sohne Hams; Joktan, dem Bruder Ebers und den eingedrungenen Amoritern[2]) rechnen. Dieselben sind: I. Sabäer, שבאים, שבא[3]) mit ihrer Hauptstadt: Saba oder Mariaba im südl. Arabien, ein Handelsvolk mit Weihrauch, Edelsteinen und Gold.[4]) Ihrer Abstammung nach werden sie bald zu den Söhnen Keturas,[5]) bald zu denen des Chus[6]) und Joktan[7]) gezählt. II. Dedan, דדן und Dedanim, דדנים[8]) an der arabischen Wüste des pers. Meerbusens, wo noch heute eine Insel „Dedan" heißt. Sie kommen in Verbindung mit Saba vor,[9]) sind ebenfalls ein Handelsvolk[10]) und ihrer Abstammung nach von Ketura, der Frau Abrahams[11]) und von Chus.[12]) Ebenso weiß man sie auch mit Edom benachbart,[13]) im nördl. Arabien, wo wahrscheinlich sich eine Kolonie von ihnen ansässig gemacht hat.[14]) III. Nebajoth, נביות, oder die Nabathäer,[15]) ein arab. Nomadenvolk neben Kedar,[16]) reich an Heerden,[17]) von Ismael abstammend,[18]) mit Wohnsitzen in dem steinigen Arabien bis weiter nördlich nach Ostpalästina u. südlich gegen das glückliche Arabien.[19]) IV. Kedar, קדר, auch „Söhne Kedars",[20]) בני קדר, ein heerdenreiches Nomadenvolk, in Zelten wohnend und durch den geschickten Gebrauch des Bogens berühmt,[21]) von Ismaels zweitem Sohne abstammend.[22]) Man denkt sich dieselben als Nachbaren der Nabathäer,[23]) auch im glücklichen Arabien[24]) bis nach Babylon zeltend.[25]) V. Die Midjaniter, מדינים, ein zwischen Gilead und Palästina den Karavanenhandel führendes Volk,[26]) mit den Ismaeliten identificirt,[27]) östlich vom arab. Meerbusen, wo arab. Geographen heute noch ein Median kennen.[28]) Midjaniter werden auch in verschiedenen Gegenden Palästinas angetroffen. Außer diesen kommen sie unter den allgemeinen Namen: Morgenländer, בני קדם[29]); Kuschitim, כושים[30]); Ismaeliten, ישמאלים[31]) vor. Man ersieht aus diesen Angaben, daß die Bibel mit der Abstammung und den Ländern Arabiens, selbst den innern, vertraut war. Auch die arab. Genealogen theilen ihre Abstammung ein: a. in erloschene Stämme, deren Namen und Geschicke der Tradition angehören; b. in eingeborne, von Joktan abstammende, besonders Jemenische und c. in eingewanderte, die nördlichen, von Ismael herkommenden Stämme.[32]) Ihre Religion war Gestirndienst, Verehrung der Naturkräfte, auch

---

[1]) 2 Chr. 17. 11; 21. 16; 22. 1; 26. 7; Neh. 4. 1. [2]) Richter 1. 34—36. [3]) Jes. 60. 3, siehe: Sabäer. [4]) Jes. 60. 6; Jeremia 6. 20; Ezech. 27. 22; Ps. 72. 15. [5]) 1 Chr. 1. 32; 25. 3. [6]) 1 M. 10. 7; 1 Chr. 1. 9 und V. 28. [7]) 1 Chr. 1. 22. [8]) 1 M. 10. 7; 1 Chr. 1. 9. [9]) Das. [10]) Ezech. 27. 15. 20; Jes. 21. 13. [11]) 1 M. 25; 1 Chr. 1. [12]) 1 Chr. 19; 1 M. 10. 7. [13]) Jer. 25. 23; 49. 8. [14]) Siehe weiter. [15]) Bis auf Quatremiers Untersuchungen, der sie aramäischen Ursprunges sein läßt. [16]) 1 M. 28. 9; 36. 13; Jes. 60. 7. [17]) Das. [18]) 1 M. 25. 13. [19]) 1 Macc. 5. 25; 9. 35; 12. 31. [20]) Hohld. 1. 5; Ps. 120. 2. [21]) Jes. 21. 16—17; 42. 11; 60. 7; Jer. 2. 10; 49. 28. [22]) 1 M. 25. 13. [23]) Daselbst. Ebenso bei Plin. H. N. V. 12. [24]) Stephan Byzanz u. d. W. [25]) Theodoreth ad Ps. 120. 5. [26]) 1 M. 37. 28, s. Midjaniter. [27]) 1 M. 37. 25; 27 und 28, s. Ismael. [28]) Abulfeda Geogr. edit. Paris p. 86. [29]) Hiob 1. 3; Richter 6. 3. 33; 7. 12; 8. 10. [30]) Habakuk 3. 11; 2 Chr. 14. 8; 2 K. 19. 9. [31]) S. d. A. Ismaeliten. [32]) Abulfeda hist. ante islam edit. Fleischer p. 180.

Vergötterung des Menschen. Ihrem Charakter nach wurden sie im Alterthume als versprechungstreue Menschen gehalten,[1]) die man eintheilte: I. in Stadt- u. Dorfbewohner, die Handel, bürgerliches Gewerbe und Landbau trieben; II. in Nomaden, die in Zelten wohnten,[2]) tapfer u. gastfrei waren,[3]) aber räuberisch mit ihren Heerden das Land durchzogen und unter Familienhäuptern: Scheichs, Stammhäuptern: Emirs, Königen[4]) und Fürsten[5]) lebten und in Sitten den Patriarchen in der Bibel gliechen. Mit den Israeliten kamen in Berührung feindlich: die Midjaniter während des Zuges durch die Wüste[6]) und in der Richterperiode,[7]) wo sie besiegt zurückgeworfen wurden.[8]) Seit David waren sie den Königen von Juda zinsbar, und Salomo muß in Saba hohe Achtung genossen haben, daß dessen Königin ihn besuchte.[9]) Salomo stand mit vielen Handelsstämmen in Verbindung.[10]) So hielt noch Josaphat freundlichen Verkehr mit den Arabern[11]) und erst gegen Joram treffen wir sie in feindlichem Anzuge,[12]) wo sie besonders gegen die königliche Familie stark wütheten, von der sie nur einen Sprößling zurückließen.[13]) Josia gelang es, sie kräftig zurückzuschlagen.[14]) Unter den ostasiatischen Eroberern blieben zwar die Völkerschaften im Innern des von Gebirgen umschlossenen Landes sicher,[15]) aber die in den Grenzländern, besonders in dem wüsten und steinigen Arabien traf sie die von den Propheten oft verkündete Züchtigung.[16]) Nach dem Aufzuge der Exulanten verbanden sie sich mit den Nachbarvölkern gegen den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems.[17]) Später fand Jonathan Makkabäus Veranlassung gegen die um Damaskus wohnenden Araber zu streifen.[18]) Dagegen bewiesen sich die anderen Araber friedlich.[19]) Gegen diese Zeit breiteten die Araber ihr Gebiet bis über die Grenzen Palästinas aus, aber der König Alexander nahm ihnen noch mehr als diese Eroberungen ab.[20]) Später verstanden arab. Fürsten in die inneren Streitigkeiten des jüdischen Königshauses Einfluß zu üben.[21]) Unter Herodes I. wurden sie bei ihrem feindlichen Einfall in das Land zurückgeschlagen.[22]) Herodes Antipas wurde von seinem Schwiegervater, einem arab. Fürsten, hart bedrängt,[23]) so daß er römische Hilfstruppen herbeirief.[24]) Aus dem Talmud bringen wir einige Notizen über ihre Sitten und Lebensweisen. Dieselben erwähnen den Götzentempel Neschar,[25]) der auch im Koran vorkommt und mit einem Verbot belegt wird.[26]) Im Talmud wird er zu den fünf merkwürdigsten Götzentempel gezählt.[27]) Ferner werden die Araber als ein wollüstiges, der Schwelgerei ergebenes Volk gekannt, so daß es sprichwörtlich hieß: der Araber hat $\frac{9}{10}$ aller Unzucht.[28]) Von den Kleidungsstücken der arabischen Frauen, die auch bei jüdischen Frauen einheimisch wurden, kennt man: den Schleier[29]) und das Verhüllt-Erscheinen in demselben.[30]) Ferner: den Schild,[31]) Gurt[32]) und Mantel.[33]) Auch von ihren Zelten wird gesprochen[34]) und ihre Beschneidung ist gekannt.[35]) Mehreres siehe: Arabien.

Arabien, עֲרָב, Abendland. Diese Bezeichnung des weiten Ländergebietes der arab. Völkerschaften kommt in den ersten bibl. Büchern nicht vor. Man hat da noch die viel umfassendere Benennung: Morgenland, קֶדם,[36]) ארץ קדם,[37]) wie auch „das Land der Söhne des Ostens“ ארץ בני קדם,[38]) wofür in Jesaia: Arab, עֲרָב,[39]) gesetzt wurde. Man verstand darunter jene große Halbinsel im Westen Asiens zwischen dem rothen, indischen und persischen Meere, die in: I. das glückliche Arabien; II. das wüste und III. das steinige Arabien eingetheilt war. I. Das glückliche Arabien, oder nach der Benennung der Eingebornen: „die Insel oder

---

[1]) Herod. 3. 8. [2]) Habak. 3. 7; Jes. 13. 20; Hohl. 1. 5; Ezech. 38. 11; Jer. 48. 31. [3]) Das. [4]) Jer. 25. 29. [5]) Ezech. 27. 21. [6]) 4 M. 22. 25. 31. [7]) Richter 6. 7. 8. [8]) Vergl. Jes. 9. 4; 10. 26; Ps. 83. 10. [9]) 1 K. 10. 1. [10]) 1 K. 10. 15. [11]) 2 Chr. 17. 11. [12]) 2 Chr. 21. 16. [13]) 2 Chr. 21. 16. 22. [14]) 2 Chr. 26. 7. [15]) Diodor sic. 2. 1. [16]) Jer. 2. 23; 49. 28; Jes. 20. [17]) Neh 4. 7. [18]) 1 Macc. 12. 31. [19]) Macc. 5. 25; 9. 35. [20]) Joseph. Antt. 13. 15. 4; vergl. 13. 13. 3. [21]) Joseph. Antt. 1. 4; 2. 1; bel. jud. 1. 6. 2. [22]) Joseph. Antt. 15. 5. 2 und 3. [23]) Daselbst 18. 5. 1. [24]) Das. [25]) Aboda sara 11b. [26]) Sura 71. 21. [27]) Aboda sara 11b. [28]) Kidduschin 49b. [29]) Kelim 29. 1. [30]) Sabbat 65a. [31]) Kelim 24. 1. [32]) Siehe: Kleidung. [33]) Das. [34]) Oheloth 36. [35]) Aboda sara 27; Jebamoth 71. [36]) 1 M. 10. 30; 4 M. 23. 7. [37]) 1 M. 25. 6. [38]) 1 M. 29. 1. [39]) Jesaia 21. 13.

die Halbinsel der Araber" hat eine Bodenfläche von 48000 Q.=M. in der Gestalt eines ungleichseitigen Vierecks und wird begrenzt: im Osten von dem persisch=arab. Meere, von der vier Meilen breiten Straße von Armus und endlich von dem pers. Meerbusen; im Norden von dem wüsten Arabien; im Westen von dem rothen Meere, der 7 Meilen breiten Straße: Bal=el=Mandeb; im Süden von dem persisch=arab. Meere. Im Ganzen bildet dieses Land ein terrassenartig abfallendes Hochland, der Lage und Natur nach in auffallender Verwandschaft mit Afrika. Von demselben haben wir uns in Bezug auf die Bibel vorzüglich die Südseite, oder den Südrand zu merken. Er umfaßt die Landschaften: Gahrah, Mahra, Hadramauth oder Hazarmaweth, חצרמות,[1]) und Aden mit der kleinen vulkanischen Halbinsel Aden, die heute unter britischer Herrschaft steht. Hier liegen die fruchtbaren, stark bevölkerten Thallandschaften, wo der von April bis Oktober fallende Regen oft reißende Gebirgsbäche bildet. In denselben gibt es zwei Ernten des Jahres: eine vor und die andere nach dieser Regenszeit. Außerdem gedeihen auch hier Kokospalmen, Limonen, Wassermelonen 2c.; ferner der Weihrauch= und Myrrhenbaum, der Balsam= und Drachenblutbaum, die Mimose, die das arab. Gummi liefert, die Kassia, die Aloe und viele andere Gewächse, welche die ergiebige Goldquelle des Landes bilden. Diese edeln Fruchtgattungen und Gewürzarten waren die kostbaren Waaren, die sie von da nach Tyrus, Judäa mittelst Kameelkaravanen der Kedarener und Midjaniter zum Verkauf brachten.[2]) Von diesen wurden besonders Myrrhe u. Kassia zum heiligen Salböl der Stiftshütte, Balsam u. Weihrauch zum Räucherwerk[3]) gekauft. Andere kostbaren Waaren, wie Kinnamon, Narde, Bdellium, Pfeffer 2c. bezog man durch ihre Vermittelung aus Indien. Nächst diesem ist die Westseite, oder der Westrand dieses Landes von Bedeutung. Derselbe erstreckt sich längs des arab. Meerbusens und wird in zwei Landschaften getheilt: el=Dschemen, Jemen und el=Hedschas. A. El=Dschemen = die rechte Seite oder das glückliche Arabien im engern Sinne zerfällt: a. in das Tehama, die 4—5 Meilen weite Küstenebene; b. in das Dschebel, die von zahlreichen Wassern durchströmte, 6—8000′ hohe Gebirgsgegend mit den verschiedenen Waldbäumen und prachtvollen Balsambäumen bedeckten Abhängen, in deren Thälern und auf deren terrassenartigen Absätzen der Gebirgsabhänge 1500—2000′ hoch die Kultur des Kaffeebaumes betrieben wird, dessen eigentliche Heimah hier u. in dem südabessynischen Hochlande: Kaffa, jenseits des rothen Meeres, ist. Hier gedeihen zugleich die schönsten Edelfruchtbäume und die trefflichsten Weinreben; c. in die bis 5000′ hohe Hochterrasse von Dschemen, auf der die Ruinen von Saba, dem bibl. Scheba, שבא oder Moriaba, am Flusse Doma im Osten von Sana=Usal[4]) liegen. Dieselbe war die Hauptstadt des arab. Reiches der Sabäer,[5]) das sich über Dschemen ausdehnte und als Inhaber der Hafenstädte vom rothen Meere den Zwischenhandel von Indien nach dem Westen in seinen Händen hatte. B. El=Hedschas zerfällt, wie Dschemen in: Tahama, den flachen Küstenstrich, den terrassenartigen Westabfall: Dschebel mit Mekka u. Medina, so wie endlich in die an das Bergland Nedscht sich anschließende Hochterrasse. In fast allen diesen Theilen des Südrandes leben viele Juden, die zum Theil schon seit der babyl. Gefangenschaft hier eingewandert sind. Am merkwürdigsten sind die Nachkommen des Jonadab, die kriegerischen Beni Arhab, Rehabiten, die von Jeremias den Israeliten als Muster vorgeführt wurden, daß sie keinen Wein trinken, keinen Weinberg pflanzen, keine Saat anbauen und in Zelten leben.[6]) Das Gebirgsland Asir zwischen Dschemen und Hedschas, wo sich die Beni Habab, בני חובב, die Nachkommen des Schwähers Mosis[7]) finden, ist deren Heimath. II. Das wüste Arabien, die syrisch=arabische Wüste hat die Gestalt eines Dreiecks mit seiner Spitze gegen Norden und wird im Süden von dem glücklichen Arabien; im

---

[1]) 1 M. 10. 26. [2]) Jesaia 60. 6; Jer. 6. 20; Ezech. 27. 21. 22. [3]) 2 M. 30. 23. 24. [4]) 1 M. 10. 27. [5]) 2 K. 10. 1; Jes. 60. 6; Jer. 6. 20; Ezech. 27. 22; Ps. 72. 15. [6]) Jer. 35. 6—11; 2 K. 10. 15. [7]) 4 M. 10. 29.

Osten von Babylonien und Mesopotamien; im Norden von Palästina, Syrien u. dem peträischen Arabien begrenzt. Sie hat einen Flächenraum von 8000 Q.-M. u. bildet eine Hochebene von 1000′ bis 2000′ absoluter Höhe ohne Häuser, Bäche, Berge und Flüsse mit Ausnahme einiger Hügel, Felsen u. Klippen. Quellen gibt es wenige und selbst diese sind oft salzig, schwefelig und stinkend. Hier fallen von Zeit zur Zeit Regengüsse, die in den Vertiefungen sich sammeln und große Regenbäche bilden und sodann dem Jordan und Euphrat in den Thälern zufließen. In denselben findet sich üppiges Wachsthum, aber andererseits gibt es hier starke Winde und Stürme mit furchtbaren Staubsäulen. Die Südwinde sind glühend heiß und die Westwinde meistens trocken und ohne Regen. Beduinen oder Zeltaraber, die bibl. Kedarener,[1]) bewohnen und durchwandern mit großen Karavanenzügen das Land, die von den Euphratländern, so wie von dem südlichen Arabien in die westlichen Ländern des Mittelmeeres ziehen. III. Das steinige Arabien hat zur Grenze zwei Ozeane: das mittelländische u. rothe Meer; zwei Erdtheile: Asien und Afrika und drei Länder: Arabien, Palästina und Ägypten. Eingetheilt wird dasselbe in: das Edomitergebirge, das Land Moab, die Arabah, die sinaitische Halbinsel u. die Wüste. Die genauere Beschreibung dieser Länder ist in den betreffenden Artikeln nachzulesen. Der Talmud zeigt eine genauere Bekanntschaft mit Arabien, was die Erklärung der bibl. Ortschaften u. die Benennungen vieler Städte deutlich darthun. Von R. Akiba wird ausdrücklich berichtet, daß er in Arabien Reisen machte und der gastfreundlichen Aufnahme eines arabischen Königs sich zu erfreuen hatte.[2]) In den Übersetzungen werden Kedar[3]) u. Kusch[4]) mit „Arabien" wiedergegeben; ebenso Sephar, ספר[5]) durch „Thafar" Dhofar ꝛc. Auf gleiche Weise wird der Zerstörung Tadmurs[6]) und des von Wenigen gekannten „Salania" gedacht.[7]) Juden waren in Arabien von jeher heimisch. Vom peträischen Arabien werden der westliche Theil unter der Benennung „Chagar" und der östliche, Rekem, רקם und Gebalene als von Juden bewohnt genannt.[8]) Die Ortschaften der Grenzen Palästinas werden als tief in dieser arabischen Landschaft liegend, angegeben.[9]) Nach 1 Macc. 5. 3. wohnten Juden in Arabien schon vor den makkabäischen Kämpfen. Andere als von Juden bewohnten Städte kommen vor: Baskar (s. d. A.) u. a. m.[10]) Die arabischen Jüdinnen durften am Sabbat verschleiert ausgehen.[11]) Im südlichen Arabien soll schon 120 v. Chr. die Himjariten von jüdischen Königen beherrscht worden sein.[12]) Wie schon erwähnt, war es der Gesetzeslehrer R. Akiba, der Arabien bereiste und von den Sitten der Araber viel zu erzählen wußte.[13]) Mehreres siehe: „Wegführung u. Zerstreuung der Juden" u. in Abth. II.: „Zerstreuung der Juden" u. „Welthandel".

Arad, ערד. Kanaanitische Königsstadt im Süden Palästinas[14]) u. im Norden der Wüste Judas,[15]) die dem Stamme Juda zugetheilt wurde. Ihre Lage war 4 geogr. Meilen südlich von Hebron, wo ein Berg Tel-Arad[16]) und ein Dorf gleichen Namens sich befinden u. mit dem biblischen תל עולם[17]) identisch sind. Diese Stadt wurde von den Israeliten, nachdem sie den Umzug um das Edomiterland angetreten hatten, angegriffen[18]) u. zerstört. In derselben Gegend erlitten die Israeliten 38 Jahre früher, auf ihr eigenmächtiges Vordringen, eine Niederlage.[19]) Nach der Zerstörung nannte man dieselbe Stadt: Horma, הרמה.[20])

Aram, ארם, Hochland, Aramäa. I. Bezeichnung Syriens in engerm Sinne

---

[1]) 1 M. 25. 13; Hohld. 1. 5; Jesaia 21. 16. 17; Jerem. 2. 10; Ps. 120. 5. [2]) Rosch haschana 26a; Midr. rabba 4 M. p. 196a. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 91. [4]) Targum Jonathan b. Usiel zu 1 M. 10. 7. [5]) Midr. rabba 32d. vergl. Ritter 12. S. 253—4. [6]) Jebamoth 17a; vergl. Plin. H. N. 6. 28; Sura 7. 17. [7]) Midr. r. 1 M. 40a. שלמיא. [8]) Mischna Gittin 1. 1; Jeruschalmi Aboda sara II. 4, besonders Gemara Sanhedrin S. 97a. und Sota S. 49b. als sehr zahlreich. [9]) Mehr noch ist dies aus Jeruschalmi Schebiith IV. 1; Tosephta Schebiith Absch. 4; Rafiach des Char, Rekamgea, Kefar Chariba vergl. Jerusch. Taanith IV. 5. [10]) Gemara Sabbath S. 139a. und Midr. Echa S. 75a. [11]) Mischna Sabbath VI. 6. [12]) Nach Josch. vergl. Joseph. Vorwort § 2. [13]) Siehe Abth. II. „Akiba R." [14]) 4 M. 21. 1; 33. 40; Josua 12. 4. [15]) Richter 1. 16. [16]) Robinson III. S. 12. [17]) 5 M. 13. 17. [18]) 4 M. 21. 11; 33. 40. [19]) 4 M. 14. 45. [20]) 4 M. 21. 3.

und Mesopotamiens in weiterm zum Unterschied von dem Syrien der Seleuciden und der Römer, das viel größer war. Das Aram umfaßte demnach: das ganze Land zwischen dem Libanon, Palästina, Arabien, Tigris und Taurus mit den unermäßlichen Wüsten, aber auch mit den fruchtbaren Gefilden. Dasselbe bildete nie ein ganzes einheitliches Reich, sondern war in mehrere kleinere Staaten getheilt, die man in ihrer Gesammtheit: in dem Aram diesseits des Euphrat und dem jenseits des Euphrat unterschied. Von dem Erstern werden einzelne Staaten erwähnt: a. der Staat Damaskus, ארם דמשק,[1]) mit der Hauptstadt Damaskus, in Nordosten von Palästina um das Libanongebirge. Derselbe war seit Salomo der wichtigste unter allen andern,[2]) dessen Bewohner vorzüglich „Aramäer" hießen[3]); b. der Staat Maacha, מעכה,[4]) dessen König noch unter David erwähnt wird.[5]) Derselbe grenzte an das Stammgebiet Ruben[6]) und war in der Nachbarschaft von Basan[7]); c. der Staat Geschur, גשור,[8]) der an das Ostjordanland grenzte, in der Nachbarschaft von Maacha,[9]) dessen Könige man noch zu Salomos Zeit kannte[10]); d. der Staat Aram beth rehob, ארם בית רחוב,[11]) westlich von dem damascenischen Aram neben Maacha und Aram-Zoba; e. der Staat Aram-Zoba, ארם צובא, nordöstlich von Damaskus, bekannt als das mächtigste Reich in Syrien zur Zeit Sauls und Davids[12]); f. Chul, חול, dieses Land wird mit Aram in Verbindung gesetzt[13]); g. Uz, עוץ (s. d. A.) Zu diesem Staatengebiet rechnet man noch die Städte: Hamath, Thadmor 2c., die in dem Artikel Syrien ausführlicher aufgezählt sind. Das Aram jenseits des Euphrats ist das unter dem Namen Mesopotamien bekannte Land zwischen dem Euphrat und Tigris, das außerdem noch: Padan Aram, פדן ארם, Fläche Arams,[14]) auch blos: פדן, Padan,[15]) ferner: Gefilde Arams, שדה ארם[16]) und am deutlichsten: das Aram der beiden Flüsse, ארם נהרים[17]) heißt. II. Der Name „Aram", ארם, soll von dessen Bewohnern, den Nachkommen des Sohnes Sems: Aram, die aus dem armenischen Gebirge eingewandert sind und allmählich in alle Theile obigen Ländergebietes sich ansäßig machten, herrühren. Derselbe kommt bald im Singular, bald im Plural zur Bezeichnung des Volksstammes der Aramäer, sowie des Landes vor.[18]) Die Einwanderung mag wol kurz nach Abraham erfolgt sein.[19]) Amos führt sie mit den Worten an: „der Ewige hat Aram aus Kir, dem Lande unter dem bekannten Flusse Kiros, dem heutigen Kur hergeführt mit der Drohung an Damaskus, daß dessen Bewohner wieder nach „Kir" hinwandern müssen".[20]) Diese Notiz befestigte die Annahme, daß das armenische Gebirge der früheste Wohnsitz der Menschen und der Einwanderung der semitischen Stämme, wie auch der Völkerscheide gewesen. Hierzu ließe sich noch die Völkertafel 1 M. 10. 22. 24. vergleichen, wo Aram mit Uz, Chul, Gether und Masch als Söhne Sems vorkommen, Namen, die heute noch die Grenzpunkte der aramäischen Bevölkerung bedeuten und zwar den südlichen gegen Edom u. Arabien; Chul den westlichen gegen Kanaan am Fuße des Antilibanon; Gether gegen Elam u. Aschur als den östlichen; Masch den nördlichen gegen die Japhetiten u. Armenier. III. Geschichte. Hierzu haben wir in der Bibel nur wenige Notizen, aber von sicherm Werthe, da sie aus der Zeit herrühren, wo Israel schon ein geregeltes Staatsleben hatte. Dieselben berichten, daß unter Saul und David: Aram-Zoba der mächtigste Staat war, den David glücklich bekämpfte, während er mit Hamath in Frieden blieb (2 S. 8. 3). Zur Zeit Salomos schwang sich Damaskus zu einer bedeutenden Macht empor und lebte mit Israel und Juda zu verschiedenen Zeiten bald in Frieden, bald im Kriege, bis diese Stadt unter dem letzten Fürsten Rezin gegen 740 durch die Assyrer unter Tiglath Pileßer erobert und zur assyrischen Provinz gemacht wurde. Später war Aram unter babylonischer, chald. u. persischer

---

[1]) 2 S. 8. 5; 1 Chr. 18. 5. [2]) 1 K. 15. 20. 22; 2 K. 6. [3]) 2 K. 8. 28. [4]) 1 Chr. 19. 6. [5]) 2 S. 10. 6. [6]) Josua 13. 11. [7]) 5 M. 3. 14. [8]) 2 S. 15. 8. [9]) 5 M. 3. 14; Josua 12. 5. [10]) 2 S. 33. 13. 37. [11]) 2 S. 10. 6. [12]) 2 S. 8 und 10, s. Zoba. [13]) 1 M. 10. 23. [14]) 1 M. 25. 20; 28. 2. [15]) 1 M. 48. 7. [16]) Hosea 12. 13. [17]) 1 M. 24. 10. [18]) Vergl. 2 S. 10. 11. 15 mit 2 S. 10. 17. 18. [19]) S. Babyl. und Chaldäa. [20]) Amos 1. 5.

Herrschaft und wurde nach dem Tode Alexanders des Großen unter den Seleuciden zu einem eigenen Reiche erhoben, das erst auch Palästina in sich faßte und seit Pompejus unter der römischen Herrschaft stand. IV. Die Religion dieser Länder war symbolischer Naturdienst, wie fast aller vorderasiatischen Völker. Adad und Hadad hießen ihre National- und Schutzgötter. Mehreres siehe: Syrien.

Ararat, אררט. Nach den verschiedenen Perioden der bibl. Zeit nehmen wir zur Festhaltung der Bedeutung dieses Namens drei Unterschiede an: was man in dessen weitestem, engerm u. engstem Sinne verstand. a. In weitestem Sinne zur Zeit des Propheten Jeremias umfaßte derselbe das gesammte, in viele Reiche getrennte Armenien. Neben den Reichen: Mini, מני und Aschkenas, אשכנז werden die Reiche Ararats erwähnt.[1]) b. In engerm Sinne verstand man darunter das armenische Hochland, das die Gebirge Ararat in sich schließt, also den Theil Armeniens, der zwischen dem Araxes und den Seen Wan und Urmia liegt und vollständig „Land Ararat", ארץ אררט heißt.[2]) Hier war es, wohin die Söhne Sanheribs nach der Ermordung ihres Vaters entflohen.[3]) Es ist ein 3—4000′ hohes Gebirgsland von dem obern Lauf des Araxes durchzogen, das im Norden den mit dem untern, westlichen Kaukasus zusammenhängenden 13000′ hohen Alagos; im Süden den noch höhern Ararat und die Vorgebirge des Taurus, die sich ihm anschließen, zur Grenze hat. Die schöne, milde, fruchtbare Gegend des Thales Araxes, der heutigen Ebene von Eriwan, wird für die Gegend gehalten, von wo aus die Menschen über die Erde sich verbreiteten. c. Im engsten Sinne begreift der Ararat in sich sämmtliche hohen Berge auf der Plateauebene des Araxes, die genauer: Gebirge Ararat, הרי אררט, heißen.[4]) Man verstand darunter besonders die zwei Berge: den großen Ararat 16200′ und den östlich kleinen Ararat 12300′ hoch, die zwischen der obern Biegung des Araxes und den Quellflüssen des Euphrats auf der Grenze Rußlands, Persiens und der Türkei aus der Ebene emporsteigen, von denen Ersterer mit ewigen Schnee und Eis in die Wolken ragt; der Andere im Sommer frei wird. Die Gestalt des kleinern Ararat ist die eines spitzen Kegels, der unbesteigbar ist, während der größere nach oben mehr abgestutzt aussieht und von N. nach W. wie ein Rücken mit drei Spitzen erscheint. Nach S. und O. ist sein Abfall steil, aber nach N.-W. etwas sanfter, wo er durch den kleinen angelehnten Hügel ersteigbar wird. Bestiegen wurde er im October 1829 von Perrot. Dieselben hängen nach S.-W. mit dem Gebirgszug zusammen, der die Araxesebene von der 2000′ höhern Ebene des Euphrat trennt. Nach 1 M. 8. 4. ließ sich hier die Arche Noas nieder, weßhalb er heute noch bei den Persern: Kuhi Nuch, Noaberg heißt.

Arbeel, ארבאל, richtiger: Haus Arbeel, בית ארבאל. Stadt, von Salmanasser zerstört,[5]) von den Propheten als Warnung der Stadt Bethel aufgestellt.[6]) Ihre Lage war im Stammgebiet Naphtali zwischen Sephoris und Tiberias, etwa 9 römische Meilen von Legio.[7]) Nach Robinson sind von ihr die eine Stunde von Irbid, westlich von Magdala, über einer Schlucht dem galiläischen Meere zugehend liegenden Ruinen. Auch der Talmud bezeichnet ihre Lage zwischen Sephoris und Tiberias.[8]) Die Stadt selbst war während der talmudischen Zeit berühmt durch feine Leinenweberei[9]) und Fruchtbarkeit.[10]) Früher war sie der Sitz der 24 Priesterklassen.[11]) Hier war der Geburtsort des Lehrers Nithai Haarbeli,[12]) wo noch sein Grab sein soll.[13]) Von ihrer Leinenweberei war: „der Spindel Arbelas"[14]) und von deren Fruchtbarkeit: „das Maaß Arbelas" sprichwörtlich.[15]) Die schöne Thalebene Arbelas, בקעת הארבל, beleuchtet von des Frühroths Goldstrahlen, ergötzte so sehr den im Anfange des 3. Jahrh. noch lebenden R. Chia, daß er freudig gestimmt über die den Israeliten verheißene Erlösung sprach.[16])

---

1) Jer. 51. 27. 2) 2 K. 19. 37; Jes. 37. 38. 3) Das. 4) 1 M. 8. 4. 5) Hosea 10. 14. 6) Das. 7) Euseb. s. v. 8) Kidduschin 65. 9) Midr. r. zu Kohel. Absch. 2. 10) Jerus. Sote Absch. 9. S. 13. 11) Klagen über die Zerstörung Jerusalems חבצלת — איכה. 12) Abeth 3. 4. 13) Kidduschin 65. 14) Tosephta Para am Ende כוש הארבל 15) Jerus. Sote Absch. 9. S. 13. סאה הארבל. 16) Jeruschalmi Berachoth Absch. 1. Siehe: Chia in Abth. II.

Arbeit, מלאכה, **Thätigkeit,** עבודה. I. **Ihre Würdigung.** Nicht die Lösung des schweren Problems der Arbeit, wie es in der modernen Civilisation in Folge des immer mehr um sich greifenden Proletariats verwickelter, mit manchen empfindlichen Stößen gegen die Sicherheit der Gesellschaft und des Staates hervortritt und den Menschen zu ernstem Nachdenken über die Entstehung und mögliche Heilung desselben anregt, haben wir hier zu suchen, weil die mos. Institutionen durch die trefflichen agrarischen Gesetze[1]) dem Eintreffen solcher Uebel gut vorbeugten. Die Würdigung der Arbeit hat einen viel schönern Kreis, denn sie führt uns dieselbe als die wahre Erzieherin, Bildnerin und Beglückerin des Menschen vor, die ihn zur vollen Freiheit und Herrschaft über die Erde erhebt, vor moralischen Gebrechen schützt und zur Gottähnlichkeit heiligt. Mit der Schöpfung des ersten M. und seinem Eintritte in das ihm zugewiesene Eden wird der Arbeit als seiner Bestimmung gedacht: „ihn, den Garten, zu bearbeiten u. zu hüten!"[2]) Der Mensch, Träger zweier Welten, des Geistigen und Leiblichen, mit der Krone der Gottähnlichkeit, der Freiheit und Vernünftigkeit, soll in seinem Leben als solcher sich sittlich vollenden und hierzu war ihm die Arbeit geboten. Dieselbe sollte seine schützende Begleiterin sein, um in ihm die Menschenwürde zu pflegen und zu entfalten, so er sie besitzt; aber auch sie ihn wiederfinden zu lassen, so er sie verloren. So war es die Arbeit, die Adam nach dem Sündenfalle zu seiner Wiedererhebung verkündet wurde, die ihn vor fernerer Sünde schützen u. sittlich erziehen u. bilden sollte. „Im Schweiße deines Angesichts sollst du das Brod essen",[3]) lautete der Gottesruf an den gefallenen ersten Menschen, der am Schlusse durch den Ausdruck „Brod" als Bild des für den Menschen Würdigen, die Arbeit als das einzige Mittel bezeichnet, das den Gefallenen zu seiner Würde wieder erhebt. Dieses *sittliche* Prinzip der Arbeit wird noch dadurch erhöht, daß die Bibel Gott selbst die Arbeit zuschreibt[4]), u. der Mensch in seiner Gottähnlichkeit ihm nachzuahmen habe.[5]) Deutlicher spricht sich dasselbe in den Lehren aus: Die Arbeit hütet vor Sünde,[6]) beugt Lastern vor,[7]) zieht vom Eiteln ab[8]) rc. so wie in den Mahnungen andererseis, das Materielle nicht als Ziel unserer Arbeit gelten zu lassen; nicht nach Reichthum zu streben; besser wenig in Gottesfurcht, als große Schätze in Unruhe[10]); wenig in Gerechtigkeit, als viel Einkommen mit Unrecht[11]); denn Frevelschätze halten nicht aus,[12]) und der Reichthum rettet nicht am Tage des Zornes.[13]) Freilich wird die Arbeit auch als Ursache des materiellen Wohles angegeben und im Gegensatze zum Müssiggange, der das Haus zu Grunde richtet,[14]) empfohlen[15]); aber nicht als Ziel derselben. Wir brauchen nur den Aussprüchen: die Arbeit verschafft ruhiges Leben,[16]) süßen Schlaf,[17]) Fröhlichkeit,[18]) Reichthum[19]) rc.; ferner die Lehren über die Nichtigkeit irdischer Güter, daß der Mensch keinen Lohn für seine Mühe finde[20]); er vergebens nach Befriedigung strebe[21]); nichts nach seinem Tode mitnehme[22]) rc.[23]) gegenüberzuhalten u. es leuchtet ein, daß hier nicht die Begründung des materiellen Wohles, sondern das sittliche Prinzip als Hauptziel der Arbeit hingestellt wird. In dieser Würdigung der Arbeit erhebt sich die Bibel über die ethischen Prinzipien des Alterthums, auch der Griechen u. Römer, welche die Arbeit nur als Sache der Sclaven betrachten, die den freien Mann erniedrige.[24]) Das Heidenthum in seinen extremen Richtungen, wie es einerseits das Weltliche, als etwas von Gott Abgefallenes, Verunreinigendes verachtet, das man fliehen müsse[25]) und auf der andern Seite das Irdische vergöttert und den Menschen als nur zum Genuß desselben da sein läßt,[26]) vermochte sich nicht zu dieser sittlichen Höhe zu erheben u. betrachtete die Arbeit nur für die Niedrigen bestimmt, deren Menschenthum nicht recht anerkannt wurde. Es ist daher unwahr, daß

---

[1]) Siehe: Ackerbau und Armenfürsorge. [2]) 1 M. 2. 15. [3]) Das. [4]) 1 M. 1—8. [5]) S. Ebenbild Gottes. [6]) Spr. 18. 19. [7]) Das. [8]) 2 M. 5. 9. [9]) Spr. 23. 4. 5. [10]) Spr. 15. 16. 17. [11]) Spr. 16. 8. [12]) Spr. 10. 12. [13]) Spr. 11. 4. [14]) Kohel. 10. 18. [15]) S. weiter. [16]) Sir. 42. 8. [17]) Kohel. 5. 11. [18]) Daselbst 2. 10. [19]) Spr. 10. 4. [20]) Kohel. 5. 15. [21]) Das. [22]) Daselbst V. 14. [23]) Kohel. 2. 23; 23. 6. 30. [24]) Arist. Polit. 8. 3. [25]) In der Lehre der Indier. [26]) In der Mythologie der Griechen und Vorderasiens.

die Bibel gleich dem heidnischen Alterthum die Arbeit als Fluch betrachtet; vielmehr wird sie als Bedingung des göttl. Segens[1]) und Mittel gekannt, wodurch Gott seine Verheißung erfüllen läßt.[2]) Die auf den Sündenfall Adams als Strafe verkündete Bestimmung des Menschen zur Arbeit war zu dessen Wiedererhebung, daher kein Fluch; auch wurde die Arbeit schon vor dem Sündenfalle als die Bestimmung des Menschen geboten. Schön klingt demnach des Psalmisten Wort über die Bedeutsamkeit der Arbeit: „Wirst du den Erwerb deiner Hände essen, heil dir und wohl dir!"[3]) Als Bild der unermüdlichen Arbeitsamkeit wird die Ameise aufgestellt.[4]) Diese sittliche Würdigung der Arbeit tritt in den Lehren des Talmud noch viel bestimmter hervor. Es war die Zeit nach der Auflösung des jüdischen Staates durch die Römer, wo das Volk in Folge der vielen Aufstände und Kriege immer mehr verarmte und auch sittlich verwahrloste. Gegen diesen Verfall erhoben sich die Volks- und Gesetzeslehrer und stellten in ihren Lehren die Arbeit als das Mittel der Wiederhebung des Volkswohls auf. So lehrte Semaja (im 1. Jahrh. v.): „Liebe die Arbeit, hasse die Herrschaft und bekenne dich nicht zu den Obern"[5]); Hillel I.: „Wenn ich nicht für mich arbeite, wer für mich? Und wenn ich allein für mich arbeite, was bin ich? und wenn nicht jetzt, wann denn?"[6]); „Der Mensch liebe die Arbeit und hasse sie nicht, denn wie die Thora (s. d. A.) als Bündniß Gottes gegeben wurde, so die Arbeit, es heißt: „Sechs Tage sollst du arbeiten und dein ganzes Werk verrichten"[7]); R. Tarphon: „Nicht du brauchst das Werk zu vollenden, aber du darfst dich demselben nicht entziehen"[8]); ferner: „Der Mensch stirbt nur in Folge der Trägheit"[9]); ferner: „Nicht früher ließ Gott seine Schechina (s. d. A) in Israel weilen, bis es eine Arbeit gethan, denn es heißt: „Und sie sollen mir ein Heiligthum machen, und ich werde in ihrer Mitte wohnen (2 M. 25. 8.)"[10]); R. Jose Haglili: „So Jemand auf einen Thurm steigt, auf einem Dache steht und plötzlich herabstürzt u. stirbt, wahrlich er starb nur in Folge seines Müssigganges"[11]); R. Elieser: „Müssiggang bewirkt Unzucht"[12]); R. Akiba: „Die Arbeit bedingt unser religiöses Leben. Es gibt Zeiten, wo der Mensch durch die Arbeit der Todesstrafe entzogen wird, dagegen in Folge des Müssigganges derselben verfällt. Wenn Jemand die Woche über nicht gearbeitet und am Rüsttage des Sabbats zur Vorbereitung auf den Sabbat nichts vorfindet, so geschieht es, daß derselbe in der Noth auch der Gelder des Heiligthums nicht schont"[13]); R. Dosithai: „Auch die Ruhe am Sabbat und Fest ist von der Arbeit bedingt. Wie geschieht es, daß wenn man die ganze Woche nicht arbeitet, aber am Sabbat arbeiten muß? Wenn wir am sechsten Tage zur Vorbereitung auf den Sabbat nichts vorfinden"[14]); R. Juda b. Bathyra: „Wer keine Arbeit hat, der sehe, ob er nicht einen Hof zerstört, ein Feld wüste u. a. m. hat und arbeite an deren Herstellung, denn es heißt: „Sechs Tage arbeite und verrichte dein ganzes Werk (2 M. 20. 9.)", dein ganzes Werk, das zielt auf die Wiederherstellung der Häuser, Höfe u. Felder, die zerstört liegen".[15]) Von den Volks- und Gesetzeslehrern des 2. Jahrh. bringen wir: von R. Juda: „Groß ist die Arbeit, denn sie ehrt ihren Herrn"[16]); R. Elier b. R. Simon: „Auch Adam sollte von den Früchten des Gartens Eden nicht früher essen, bis er gearbeitet, denn es heißt: „er setzte Adam in den Garten, ihn zu bearbeiten und zu hüten"[17]); R. Jizchak: „Sagt dir Jemand, ich habe mich abgemüht und nicht ge-

---

1) 5 M. 28. 12. 2) 5 M. 30. 9. 3) Ps. 128. 2. 4) Spr. 7. 6–8. 5) Aboth 1. 10. 6) Daselbst 1. 14. אם אין אני לי מי לי ובשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו אימתי. 7) Aboth de R. Nathan Absch. 11. אוהב המלאכה ואל יהי שונא המלאכה כשם שהתורה ניתנה בברית כך המלאכה ניתנה בברית שנו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. 8) Aboth II. 16. לא עליך לגמור המלאכה ולא אתה בן חורין להבטל ממנה. 9) Aboth de R. Nathan Absch. 11. אין אדם מת אלא מתוך הבטלה. Mit Hinweisung auf Jakob in Aegypten 1 M. 49. 36. der da starb, als er selbst zu arbeiten aufhörte und sich von Joseph erhalten ließ. 10) Daselbst אף הב"ה לא השרה שכינה בישראל עד שעשו מלאכה. 11) Das. 12) Kethuboth S. 59b. בטלה מביאה לידי זימה. 13) Aboth de R. Nathan Absch. 11. עתים שאדם עושה מלאכה ומתנצל ממיתה בידי שמים ועתים שאין עושה מלאכה ומתחייב מיתה לשמים. 14) Das. 15) Daselbst מי שאין לו מלאכה לעשות מה יעשה? אם יש לו חצר הרבה או שדה חרבה ילך ויתעסק בו. 16) Nedarim S. 49. גדולה מלאכה שמכבדת בעליה. 17) 1 M. 2. 15; Aboth de R. Nathan Absch. 11.

funden, glaube nicht; ich habe mich nicht abgemüht und doch gefunden, glaube nicht; ich habe mich abgemüht und gefunden, glaube es"[1]); R. Chia: „Größer ist der, welcher von dem Erwerb seiner Hände genießt, als der, welcher Gott ehrfürchtet, denn von diesem heißt es: „Heil dem Manne, der gottesfürchtig ist (Ps. 128. 2.)", aber von jenem: „issest du von der Mühe deiner Hände, heil und wohl dir (das.), d. h. heil dir im Diesseits und wohl dir in der zukünftigen Welt".[2]) Aus dem 3. Jahrh.: Als Adam in Folge seiner Sünde hörte: „Dornen u. Disteln sollst du essen" seufzte er, „so soll ich mit meinem Esel aus einer Krippe essen!" Da hörte er: „im Schweiße deines Angesichtes wirst du das Brod essen", und er war ruhig".[3]) II. Die Pflicht zur Arbeit. Der Mosaismus hat kein ausdrückliches Gebot für die Arbeit, aber schon die Benennung aller Klassen zur Ruhe am Sabbat und Fest setzt die Arbeit bei Allen voraus. Hierzu kommt, daß das ganze Volksleben mit allen seinen Institutionen: des Ackerbaues &c. die Arbeit zur Grundlage hatten, so daß Moses im Hinblick auf dieselbe die Befürchtung eines Verfalls in den Materialismus nicht unterdrücken konnte und warnend gegen denselben seine Stimme erhebt: „Und du sprichst in deinem Herzen: meine Kraft und die Macht meiner Hand hat mir dieses Vermögen erworben!"[4]) In der spätern Zeit hatte man mehr Veranlassung, von der sich nie Ruhe gönnenden Arbeitsamkeit des Volkes abzurathen u. die nicht den Menschen zum Bewußtsein kommen lassende Gier nach Sammeln und Häufen zu hemmen.[5]) Die Arbeit war die Sache Aller: des Herrn,[6]) der Hausfrau,[7]) des Sclaven, des Frommen[8]) &c. Der Mann arbeitete zur Ernährung seiner Frau und Kinder, die Frau in der Pflege und Erhaltung des Hauswesens,[9]) die erwachsenen Kinder zur Unterstützung der arbeitsunfähigen Eltern[10]) &c. Der Talmud kennt die größten Lehrer, die zu ihrem Unterhalt die Arbeit nicht scheuten. Schön ist das Gesetzstudium in Verbindung mit einem Gewerbe, denn die Arbeit in Beiden macht die Sünde vergessen. „Jedes Studium der Gotteslehre ohne Arbeit wird zuletzt gestört u. endet mit der Sünde". Dieser Ausspruch des R. Gamliel III. (im 3. Jahrh.) galt als Norm hierzu.[11]) So lebte Hillel I. von dem Erwerb des Tagelohnes, dessen eine Hälfte er für den Pförtner des Studirhauses u. die andere für seinen Lebensunterhalt bestimmte.[12]) R. Akiba trug Holz in die Stadt, von dessen Ertrag er zur Nahrung u. Kleidung verwendete.[13]) Auch bestimmte Gewerbe trieben viele. So war: R. Josua ein Schmied, R. Jose b. Chalephta ein Gerber, R. Jose b. Ilai ein Böttcher, R. Joseph ein Müller, R. Scheschet ein Zimmermann &c.[14]) „Täglich ging Abaji und besichtigte seinen Acker. Samuel, der auch dasselbe that, erschien dies ungenügend u. sagte: „Darin bin ich zu meinem Vater, wie Essig zu Wein, denn dieser besichtigte zweimal des Tages seine Felder".[15]) R. Juda (im 2. Jahrh.) lehrte: „Wer seinen Sohn kein Gewerbe lernen läßt, hat ihn gleichsam Räuberei gelehrt".[16]) Ferner: „Siehe das Leben mit der Frau, die du liebst (Kohelet 9. 9); wenn hier von einer wirklichen Frau die Rede ist, so mahnt diese Stelle: „Wie der Vater verpflichtet ist seine Kinder zu verheirathen, so auch sie ein Gewerbe zu lehren".[17]) So wird einer heiligen Gemeinde in Jerusalem nachgerühmt, daß sie $\frac{1}{3}$ des Tages zum Gebet, $\frac{1}{3}$ zur Thora und $\frac{1}{3}$ zur Arbeit verwendete.[18]) III. Zeit der Arbeit. Als Arbeitszeit gilt jeder Tag des Jahres mit Ausnahme von Sabbat und Fest. Nur in Bezug auf den gelehrten Stand war eine Meinungsverschiedenheit unter den Gesetzeslehrern des 2. Jahrh. R. Ismael stellt der Stelle in Josua 1. 8. „Es weiche nicht das Buch der Lehre aus deinem Munde, sinne darin Tag und Nacht

---

1) Megilla S. 6b. יגעתי ולא מצאתי אל תאמין לא יגעתי ומצאתי אל תאמין יגעתי ומצאתי תאמין. 2) Berachoth S. 8. 3) Pesachim S. 118a. 4) 5 M. 8. 17; 6. 10–13. 5) Siehe oben. 6) Pred. 6. 7. 7) Spr. 31. 13. 8) Ps. 128. 2. 9) S. Ehepflichten. 10) S. Elternverehrung. 11) Aboth II. 2. יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ. 12) Joma S. 35. 13) Aboth de R. N. 14) Gittin S. 67. Mehreres siehe: Handwerk und Ackerbau. 15) Cholin 105. 16) Kidduschin S. 29a. ר"י אמר כל שאינו מלמד אומנות כאלו מלמדו לסטות. 17) Daselbst S. 30b. כשם שחייב להשיאו כך ללמדו אומנות. 18) Midr. rabba Kohelet 9. 9.

nach" eine andere von 5 M. 11. 14. „Und sammle dein Getreide, dein Most und dein Oel ein" u. schließt daraus, daß man sich ganz nach der Zeit zu richten habe, zur Aussaatszeit beschäftige man sich mit der Aussaat, zur Erntezeit mit der Ernte. Gegen diese Folgerung ist die Lehre des R. Simon b. J., welche die wörtliche Auffassung obiger Stelle in Josua 1. 8. behauptet mit dem Hinweis, daß die Arbeit des Landbaues durch Andere geschehen könne. Doch errang sich die Lehre des Erstern die Anerkennung. Der Gesetzeslehrer des 4. Jahrh. Abaji sagte: „Viele richteten sich nach R. Ismael und sie erlangten beides, aber Andere hingen der Meinung des R. Simon b. J. an, aber sie erreichten nichts. Sein Zeitgenosse Raba ermahnte daher seinen Jüngerkreis: „Ich bitte Euch, kommt nicht zu mir in den Tagen der Monate Nissan und Tischri (die Arbeitszeit des Landbaues), damit ihr Euch nicht mit der Herbeischaffung Eures Unterhalts das Jahr hindurch abzumühen braucht".[1]) IV. Die Wahl der Arbeit. Die Talmudlehrer empfehlen jede Arbeit, für die man Kraft und Befähigung hat. Die Aussprüche darüber lauten: „Gieb dich jeder Arbeit hin und sprich nicht: ich bin ein großer Mann, ein Priester!"[2]) „Vermiethe dich zu jeder Arbeit, wenn noch so niedrig und falle den Menschen nicht zur Last".[3]) „Ich bin ein Geschöpf Gottes, ebenfalls mein Nächster; ich vollführe mein Werk in der Stadt, der Andere auf dem Felde; ich beeile mich am Morgen zu meiner Arbeit, der Andere zur seinigen; so wenig er es mir gleich thut, so kann ich es ihm gleichthun, und sollte ich noch so viel vollbringen, so heißt es ja: der Eine viel, der Andere wenig, wenn nur die Absicht gut war!"[4]) So sprach ein Arbeiter Simon zu R. Jochanan b. S.: „Ich bin so groß wie du und vollführe so viel wie du! Du arbeitest für die öffentlichen Angelegenheiten, auch meine Arbeit gehört dem allgemeinen Wohle. Ich werfe Gräber aus, halte die Brunnen rein, und du kannst dem Einen diese u. jene Quelle zum Trinken, diesen und jenen Graben zum Baden anweisen!" „Du hast Recht, antwortete der Rabbi, denn also heißt es: „Es ist besser aufzumerken, denn sie wissen nichts Bösen zu thun".[5]) Diese Gleichachtung aller Arbeit ging so weit, daß die Gelehrten von den Arbeitenden jede ihnen sonst übliche Ehrenbezeugung sich versagten.[6])

Argob, ארגב. Theil des Königreichs Og zu Basan mit 60 Städten,[7]) das nach der Eroberung dem Stamme Menasse zugewiesen wurde. Der spätere Name desselben „die Flecken Jairs" חות יאיר ist nach dem tapfern Anführer Jair, dem Eroberer dieser Städte.[8]) Zu Salomos Zeit war das Land ein Rentamt,[9]) das seinen Sitz in Ramoth Gilead hatte. Nach Josephus soll es das spätere Gaulonitis gewesen sein,[10]) östlich vom galil. Meere u. dem obern Jordan: das heutige Dscholam. Der Targum hält es für die spätere Provinz Trachonitis, dem heutigen Lega.[11])

Arme, עניים. I. Ihre Benennung. Die bibl. Namen für Arme, als: Armer, עני; Dürftiger, אביון; Verarmter, רש; Herabgekommener, דל; Gesunkener, מך; Hülfsbedürftiger, מסכן 2c. zeigen, daß man unter „Armer" nicht blos den von allen Mitteln Entblößten: den Bettelarmen, sondern auch jeden Hülflosen in den verschiedenen Lagen des Menschen versteht. Diese Klassen der Armuth sind durch: Wittwen, Waisen, Fremdlinge, Leviten u. Arme im Allgemeinen näher bestimmt.[12]) Außer diesen werden der Unterstützung empfohlen: Arme, die eines Darlehns bedürfen,[13]) auf Schenkungen warten,[14]) oder in Folge der Verarmung in den Dienst getreten.[15]) Bettler kennt die Bibel nicht,[16]) da der Entstehung dieser die Menschheit erniedrigenden Volksklasse durch die gleiche Ackervertheilung; die regelmäßig am Jobeljahre stattfindende Restitution der verkauften Besitzungen; den gesetzlich befohlenen Beistand der Familienglieder und Fremde, so wie durch die gut geordnete Armenfürsorge weise vorgebeugt wurde.[17]) II. Die Würdigung derselben füllt

---

[1]) Berachoth S. 35b. [2]) Pesachim 112. [3]) Das. [4]) Berachoth 117. [5]) Koheleth 4. 17; Midr. r. daselbst p. 95. [6]) Kidduschin 32. [7]) 5 M. 3. 14. 13. [8]) V. 19. [9]) 1 S. 4. 13. [10]) Das. [11]) Burkh. I. 195. [12]) Siehe: Armuth. [13]) Siehe: Darlehn. [14]) Siehe: Almosen. [15]) Siehe: Dienerschaft. [16]) Siehe: Armenfürsorge, Almosenspenden und Almosen. [17]) Daselbst, siehe: Staat.

ein schönes Blatt in der Geschichte des sozialen Lebens des israelit. Volkes. Schon der Mosaismus hat eine bedeutende Zahl von Bestimmungen über die Aufhülfe der Armen,[1]) die Nichtverletzung ihres Rechts[2]) &c., so daß zu den Verbrechen, die mit einem Fluch belegt wurden, auch die Unterdrückung des Rechts der Wittwen, Waisen und des Fremdlings gezählt wird.[3]) Andere Gesetze bestimmen: ihren Stand bei den Opfern[4]) und Abschätzungsgelübden[5]) zu berücksichtigen; den in Folge seiner Armuth sich selbst oder durch das Gericht zum Sclaven Verkauften nicht streng zu behandeln[6]); ihn am Erlaßjahre oder durch Auslösung schon früher frei zu lassen[7]); dem Tagelöhner den Lohn nicht vorzuenthalten &c.[8]) Bedeutend erhöhet wurden diese humanen Verordnungen durch eine Menge von Kernsprüchen in den Reden der zum Schutze der Armen sich erhebenden Propheten. Opfer, Gebet und Fasten, Alles, was dem Volke heilig ist, werden dem Wohlthun untergeordnet und haben keinen Werth, so diese nicht von Liebeswerken begleitet sind: „Es sei dir gesagt, Mensch, was gut ist und der Ewige von dir fordert: die Uebung des Rechts, die Liebe zum Wohlthun und bescheidenes Wandeln mit deinem Gott!“[9]) Ebenso: „Wahrlich das Fasten, das ich wähle, ist: des Frevels Knoten zu lösen; der Unterjochung Bande loszulassen. Brich dem Hungrigen dein Brod und betrübte Arme bringe in dein Haus; so du einen Nackten siehst, bekleide ihn und von deinem Verwandten entferne dich nicht“.[10]) Nachdrücklichst wird vor Zurücksetzung der Armen in unserm Verkehr mit ihnen in folgenden Lehren gewarnt: „Arm und fromm ist besser als reich und frevlerisch“[11]); „Der Arme wird seiner Klugheit wegen geehrt, der Reiche in Folge seines Reichthums“[12]); „Den Reichen und den Armen, beide hat Gott geschaffen,[13]) und die Augen beider erleuchtet der Ewige“[14]); „Gott verachtet die Armen nicht,[15]) er erhebt sich zu Gunsten der Unterdrückten“[16]); „Wer ihrer spottet, schmäht Gott und wer ihnen schenkt, leiht dem Ewigen“.[17]) Auch das Niederdrückende des Ausspruches: „Denn es wird kein Dürftiger in eurem Lande fehlen“[18]) erscheint durch die Verheißungen: Gott ist des Armen Schutz[19]); seine Zuversicht[20]); läßt seine Hoffnung nicht verloren gehen[21]); macht sich auf zu seinem Seufzer[22]); schafft ihm Recht[23]); befreit und erlöst ihn[24]) &c. stark gemildert. Diese Achtung des Armen findet im Talmud in der Bekämpfung der heidnischen Anschauung: der Arme sei von Gott verworfen, zur Armuth durch das Geschick verdammt, ihre weitere Begründung. „Wenn euer Gott die Armen liebt, warum ernährt er sie nicht?“ lautete die Frage des römischen Feldherrn Tinius Rufus an R. Akiba, der sein herzloses Verfahren gegen die Unterdrückten rechtfertigen wollte. „Damit wir ihnen wohlthun und so den Strafen der Hölle entkommen“, lautete die Antwort. „Nicht doch! entgegnete dieser, grade dadurch macht ihr euch derselben schuldig. Wenn ein König über seinen Sklaven Züchtigung verhängt, wird er dem nicht zürnen, der ihn von derselben zu befreien sucht?“ „Du hast Recht, antwortete R. Akiba, wenn du die Unterdrückten als Sclaven betrachtest, aber nicht so nach der Lehre Israels, wo sie Söhne Gottes heißen: „Kinder seid ihr des Ewigen eures Gottes!“[25]) und wenn ein Vater über seinen Sohn harte Strafen bestimmt, so wird er gewiß nicht dem zürnen, der ihn während der Leidenszeit mit Speise und Trank versorgte. So ist es mit der Aufhülfe des Armen, nach: „Brich dem Hungrigen dein Brod!“[26]) In diesem Sinne als Gegensatz zum Heidenthum wird die Armuth als kein Zeichen der Verdammung, sondern als das der Liebe zu unserer Läuterung und Besserung betrachtet. „Er rettet den Armen aus seiner Armuth (Hiob 36. 15.)“ d. h. der Arme wird durch seine Armuth geläutert, damit er nicht den Strafen der Hölle verfalle“.[27]) „Drei Gegenstände machen, daß wir die Hölle nicht sehen:

---

[1]) 5 M. 15. 7, siehe: Armenfürsorge. [2]) 3 M. 19. 14. [3]) 5 M, siehe: Gesetzvereidigung. [4]) 3 M. 18 21. [5]) 3 M. 27. 8. [6]) 3 M. 25. 34. 41. [7]) Siehe: Schulden. [8]) 3 M. 19. 13; 5 M. 24. 19. [9]) Micha 6. 9. [10]) Jes. 58. [11]) Spr. 28. 6. [12]) Sirach 10. 33. [13]) Spr. 22. 2. [14]) Spr. 29. 13. [15]) Ps. 22. 24. [16]) Ps. 12. 6. [17]) Spr. 17. 5. [18]) 5 M. 15. 11. [19]) Ps. 19. 10; 10. 7. 41. [20]) Ps. 22. 24. [21]) Ps. 13. 6. [22]) Das. [23]) Ps. 140. 3. [24]) Ps. 82. 3. [25]) 5 M. 14. [26]) Baba bathra 10. nach Jesaia 58. [27]) Jebamoth S. 102.

Armuth, Krankheiten und das drückende Joch der Obrigkeit".[1]) In einer Reihe von Lehren wird daher die Armenunterstützung nachdrücklichst empfohlen. „Seid der Armen bedacht, denn von ihnen geht die Lehre aus".[2]) „Der Armuth sind wir Alle ausgesetzt; sie ist eine Kugel, die Alles berührt u. die ganze Erde durchläuft".[3]) Ferner: „Wer diesen arm gemacht, hat jenen reich gemacht und der kann auch dich reich und den Andern arm machen".[4]) Ebenso: „Diese Welt gleicht einem Eimer am Born, der, so bald er voll ist, geleert wird, und so oft er leer ist, wieder gefüllt werden muß; so ist es mit dem Menschen, nicht der heute reich ist, ist es auch morgen und nicht den du heute arm siehst, wird es auch morgen sein!"[5]) „Wenn du meinem Volke Geld leihest (2 M. 22. 24). Wer ist mein Volk? Die Armen sind es; denn also heißt es: Gott tröstet sein Volk und erbarmt sich der Armen (Jesaia 49). Die Handlungen der Menschen sind nicht denen von Gott ähnlich. Der Mensch liebt die reichen Verwandten, doch die armen werden gehaßt und verstoßen; denn also heißt es: jeder Arme wird von seinen Brüdern gehaßt (Spr. 19. 7.); auch seinen Verwandten ist der Arme verhaßt (Hiob 19. 14). Bei Gott jedoch ist es anders; die Armen nennt er sein Volk, er nimmt sich ihrer an, nach den Worten: denn dem Volk, das arm ist, hilfst du (Psalm 18. 28.); der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße; ich sehe auf den Armen und den Gebeugten (Jesaia 66. 2). Denn also sprach auch Moses: nicht weil ihr viel seid, fand Gott an euch Wohlgefallen (5 M. 7. 7.); ferner: denn ihr seid die Wenigen von allen Völkern" (5 M. 7. 7).[6]) „Gieb mir, Herr der Welt! so rief, nach einem allegorischen Bilde, die Gotteslehre, die Armen als meinen Antheil, die sich mit mir beschäftigen, denn die Reichen werden durch mich nur hochmüthig sein, aber von den Armen habe ich Demuth zu erwarten".[7])

Armenfürsorge, Armenpflege, חספקת עניים; auch: Almosensammlung und Vertheilung, גביית וחלוקת הצדקה. Die öffentliche Armenfürsorge zur Verringerung der Noth der Unbemittelten war vom Anfange bei den Israeliten geordnet und machte einen bedeutenden Theil der Gesetze im Mosaismus aus. Die weise Vorherverkündigung: „Denn es wird nicht der Dürftige in deinem Lande fehlen",[8]) als unabweisbare Folge jeder staatlichen Einrichtung,[9]) machte gewisse Einrichtungen nothwendig, welche die Lage der Nothleidenden, wenn auch nicht aufheben, so doch erträglich machen sollten. Dieselben waren außer den Bestimmungen über Privatspenden die Gesetze: in der Erndte nicht die Getreideenden an den vier Winkeln des Feldes abzuschneiden, sondern sie den Armen zu überlassen[10]); die zufällig auf dem Felde vergessene Garbe nicht zu holen[11]); die Nachlese auf Äckern, Oelbäumen, Weinbergen dem Fremdling, den Wittwen und Waisen freizugeben[12]); am Sabbatjahre den Ertrag des Nachwuchses auf den Brachfeldern nicht einzuernten, sondern ihn freizulassen[13]); von Saatfeldern, Olivenbäumen und Weinstöcken das Abpflücken zur Stillung des Hungers zu gestatten[14]); nach der Erndte den Zehnten an Arme abzugeben[15]) ꝛc. Hierzu gehören noch, daß der Landbesitz nicht für immer verkauft werden durfte[16]); der aus Noth sich zum Sclaven Verkaufte am 7. Jahre in Freiheit gesetzt werde ꝛc.[17]) Daher herumstreifende Bettler zu den seltensten Erscheinungen gehörten.[18]) Der Talmud spricht von der Armenpflege nach der Auflösung des Staates durch Titus, wie dieselbe in den sich neu organisirenden Gemeinden nothwendig geworden und aus üblichen Almosensammlungen u. Vertheilungen bestand. Schon früher war es Sitte, daß man in einer Kammer des Tempels, לשכת השאים, Zelle der Verschwiegenen, Almosen für die verschämten Armen hoher Abkunft hinlegte. Später nach der Auflösung des Staates, als durch Plünderung und Erpressungen der größte Theil des Volkes verarmte, wurde bestimmt, daß man für

[1]) Erubin S. 41. [2]) Nedarim S. 81. [3]) Sabbat 151. [4]) Midr. r. 3 M. Absch. 34. [5]) Ibid und Midr. rabba 1 M. Absch. 31. [6]) Ibid 2 M. Absch. 31. [7]) Jalkut zu Ruth § 297. mit Hinweisung auf Kohelet 10. 6. [8]) 5 M. 15. 11. [9]) Spr. 23. 2. 13. [10]) 3 M. 19. 9; 23. 22. [11]) Das. [12]) 5 M. 29. 19—22; Ruth 2 2. [13]) 3 M. 25. [14]) 5 M. 23. 21. [15]) 5 M. 14. 28. [16]) 3 M. 25. [17]) Siehe: Sclaverei. [18]) Siehe: Almosen, Almosenspenden.

ganz Arme zwei Sammlungen veranstalte. Die eine, die zur täglichen Vertheilung Speisen zusammenbrachte, und die andere, die Geldbeiträge für die höhere Klasse der Armen wöchentlich sammelte und vertheilte.[1]) Die erste wurde die Almosen der Schüssel, תמחוי; die zweite die der Büchse, קופה, genannt.[2]) Zur Bewachung derselben wurden Männer, gewöhnlich drei, gewählt, die durch Rechtschaffenheit, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit sich auszeichneten und das allgemeine Vertrauen besaßen.[3]) Man gebe, sprechen sie warnend, keinen Sus in die Almosenbüchse, so nicht ein Mann wie R. Chanina b. T. über dieselbe gesetzt ist.[4]) Diese Männer hatten zu sehen, daß durch Zudringlichkeit der Geber nicht beschämt werde, aber auch sich nicht den Spendungen entziehe.[5]) Sie besaßen die Macht, die Einen von Beiträgen zu entheben und die Andern zu denselben zu zwingen.[6]) Zu diesen Sammlungen mußte Jeder beitragen: zur ersten, תמחוי, so Einer 30 Tage; zu der zweiten, קופה, so Jemand 3 Monate an demselben Orte ansässig gewesen.[7]) Hiervon waren die Heiden befreit.[8]) Bei der ersten Sammlung mußten drei Männer, bei der zweiten stets zwei zugegen sein.[9]) Während der Sammlung soll Alles vermieden werden, was zur Verdächtigung beiträgt. Die Almosensammler dürfen sich nicht während der Sammlung von einander trennen; nicht das Geld, das sie zufällig finden oder einnehmen, in die Tasche stecken, sondern in die Almosenbüchse werfen ꝛc.[10]) Die Vertheilung dieser Almosen fand bald nach der Sammlung statt.[11]) Von diesen Vertheilungen, die in Gegenwart dreier Männer, gewöhnlich Almosenvorsteher, vorgenommen wurden,[12]) erhielten alle Klassen des Volkes nach Berücksichtigung der verschiedenen Verhältnisse.[13]) Man gebe, heißt es, den Armen der Heiden so gut, wie den Armen der Israeliten, schon des Friedens wegen.[14]) Die Zustellung dieser Almosen soll den Armen auf ehrenhafte, sie nicht beschämende Weise als auf Darlehn ꝛc. geschehen.[15]) Dagegen wird anderseits vor Betrügern gewarnt, die durch List oder äußere Entstellungen Mitleid erregen.[16]) Doch darf dieses Prüfen nicht zu weit gehen, daß die Furcht vor Betrügern die Liebe zum Wohlthun nicht vernichte.[17]) „Komme und lasse uns den Betrügern danken, rief R. Eliesar seiner Frau zu, die über den Luxus im Hause eines Almosenempfängers klagte, denn ohne dieselben sündigten wir täglich, nach: „wenn du ihm nichts gibts, so ruft er zum Ewigen, und du hast gesündigt!“[18])

Armgeschmeide, אצעדה, **Armband**, צמיד. Dieser bei fast allen Völkern des Alterthums übliche Schmuck der Frauen und Männer war bei den Israeliten in der Form eines Armgeschmeides,[19]) Armringes,[20]) einer Armspange[21]) im Gebrauch. Eliesar, der Knecht Abrahams, schenkt der zuvorkommenden Rebekka zwei goldene Armbänder.[22]) Mit ihnen schmückte der Bräutigam seine Braut.[23]) Von Jesaia werden sie als Theil des üppigen Schmuckes rügend hervorgehoben[24]) und Ezechiel nennt das Armgeschmeide gradezu: Schmuck der Buhlerinnen.[25]) Auch Männer vom vornehmen Stande trugen diesen weiblichen Schmuck.[26]) Ihre Form und Masse war verschieden. Es gab Ringe von Elfenbein, edlem Metalle und aus Horn bei der ärmern Klasse. Ferner trug man Schnüre von Gold, Edelsteinen und Perlen; auch Kettchen als Ringe.[27]) Dieselben reichten oft von der Handwurzel bis zum Ellenbogen. Der goldene, silberne u. elfenbeinerne Ring war durch eine Spange zusammengehalten, von der oft klirrende Kettchen, Glöckchen, Perlen mit Edelsteinen auf Schnüre gereiht, herabhingen. Diese Schmuckart findet man bei den Frauen der Beduinen in Aegypten und bei andern Völkern des heutigen Orients.

Armuth, ריש, עניות. I. Ihre Bezeichnung. Nach den verschiedenen bibl.

---

[1]) Pea Absch. 8, am Ende. [2]) Ibid. [3]) Ibid. Siehe: Almosenvorsteher. [4]) Baba bathra 10. [5]) ibid 8b. ממשכנין u. Taanit 21. [6]) Ibid. [7]) Ibid. [8]) Ibid. Sanhedrin 26b. [9]) Ibid. [10]) Baba bathra 10. Siehe: Almosenvorsteher. [11]) Jore dea 256. [12]) Ibid. [13]) Siehe daselbst. [14]) Gittin 61. [15]) Ketubot 67. [16]) Tur jore dea 256. [17]) Ketubot 67; Baba bathra 8. [18]) Ibid. [19]) 4 M. 31. 30; 2 S. 1 10. [20]) 1 M. 24. 22; 30. 47. [21]) Jes. 3. 19. [22]) 1 M. 24. 22. [23]) Ezechiel 16. 11. [24]) Jesaia 3. 19. [25]) Ezechiel 16. 11. [26]) 4 M. 31. 50; 3 S. 1. 10. [27]) Jesaia 3. 19.

Benennungen des Armen (s. d. A.) versteht man unter „Armuth" nicht blos den von allen Mitteln entblößten Zustand des Nothleidenden, sondern auch jedwede hülflose, Mangel leidende Lage eines Menschen. Der Ausdruck „Armuth" bezeichnet den Gegensatz des Reichthums: den Mangel in der Erfüllung der Wünsche[1]); die Beschränktheit zur Befriedigung der Bedürfnisse[2]); die Machtlosigkeit in Unternehmungen.[3]) II. Die Ursachen derselben. Es ist ein tief schauender Blick in die sozialen Verhältnisse des Menschen, wenn der Mosaismus trotz den Gesetzen über: gleichmäßige Bodenvertheilung[4]); die am Jobeljahre regelmäßig eintretende Restitution der frühern Verhältnisse[5]); den gegenseitigen Beistand der Familienglieder[6]) rc. dennoch den Ausspruch thut: „Denn es wird der Dürftige in dem Lande nicht fehlen".[7]) Die Ursache dieser Erscheinung ist in der Bibel klar angegeben. Die sieben Benennungen des Armen: Armer,[8]) Dürftiger,[9]) Verarmter,[10]) Herabgekommener,[11]) Gedrückter,[12]) Gesunkener,[13]) Bedürftiger[14]) mit den ausdrücklich genannten fünf Kategorien derselben: Wittwen, Waisen, Fremdlinge, Leviten und Arme, so wie in den spätern bibl. Schriften vorgebrachten Warnungen vor Gegenständen, die zur Armuth führen, geben deutlich die Ursachen der Armuth an, als: a. die unverschuldeten; b. die selbstverschuldeten. Zu den Ersten gehören: die in den staatlichen Institutionen liegende Mangelhaftigkeit zur Aufhülfe der Unbemittelten: ferner die von Außen eindringenden Kalamitäten, als: Miswachs,[15]) Krieg,[16]) Einwanderung nahrungsloser Fremdlinge,[17]) Überfall der Feinde[18]) u. s. w. Die zweite Klasse umfaßt die moralischen Schwächen, welche die Armuth nach sich ziehen. Dieselben sind: Faulheit,[19]) Müssiggang,[20]) Trägheit,[21]) Verschmähung jeder Zurechtweisung,[22]) ungerechter Erwerb,[23]) allzugroßer Geiz,[24]) Unzufriedenheit,[25]) Ueppigkeit,[26]) Verschwendung,[27]) Trunkenheit,[28]) Schlafsucht[29]) rc. III. Die Mittel zu ihrer Bekämpfung. Nicht der Umsturz der staatlichen Ordnung, die Auflösung der sozialen Verhältnisse u. die Umkehrung alles Bestehenden, um den Aufbau der Gesellschaft von Neuem zu beginnen, wo jeder Verarmung künftig vorgebeugt werde, sind die Mittel zur Bekämpfung der Armuth, weil deren völlige Vernichtung nie erzielt werden könne. Ist es doch der Ausspruch: „Denn es wird der Dürftige in deinem Lande nicht fehlen",[30]) der gradezu die Gleichheit Aller in den sozialen Verhältnissen für eine Unmöglichkeit erklärt u. die Ungleichheit als in der menschlichen Gesellschaft begründet, angibt. Aber nicht ihre völlige Vernichtung, sondern ihre Bekämpfung in der Ausbreitung u. in den Folgen soll angebahnt werden. Einfach, aber durchgreifend und umschaffend gibt die Bibel die Mittel hierzu an, die nur der Anwendung bedürfen, um sie bewährt zu sehen. Wie die Ursachen der Armuth zwei sind: unverschuldete, von Außen auf den Menschen eindringende; selbstverschuldete, durch uns hervorgerufene; so werden auch die Mittel zu ihrer Bekämpfung nach zwei Seiten angegeben: a. aus den von Außen zur Aufhülfe kommenden und b. aus den in dem Nothleidenden selbst liegenden. Wir haben, da über Erstere der Artikel „Armenfürsorge" handelt, nur noch mit den Letztern zu thun. In der Aufzählung derselben ist das Verhältniß zur Armuth klar und bestimmt in der Mahnung: „Das Heil nicht von Außen zu erwarten, sondern durch rüstige Arbeit es allein aufzufinden", gezeichnet. Diese Selbsthülfe sei: a. Wiederaufnahme emsiger Thätigkeit; b. Läuterung unserer sittlichen Anschauungen und Befestigung des moralischen Lebenswandels. Zu den Erstern gehören: die Unterlassung der Trägheit,[31]) des Müssigganges,[32]) der Schlafsucht,[33]) sowie entgegengesetzt die Ergreifung der Arbeit[34]) rc. Die Andern erstrecken sich auf das Verlassen alles

---

[1]) Spr. 19. 4; 18. 23. [2]) Das. [3]) S. Arme. [4]) 4 M. 26. 53. 54; 33. 54. [5]) Das. [6]) Siehe: Armenfürsorge. [7]) 5 M. 15. 11. [8]) עָנִי. [9]) אביון. [10]) ריש. [11]) דל. [12]) דך. [13]) מך. [14]) מסכן. [15]) Ruth 1. 1; 1 M. 12. 9; 42. 1; 43. 1. [16]) S. d. A. [17]) Siehe: Fremde. [18]) Siehe: Krieg. [19]) Kohel. 10. 18. [20]) Spr. 28. 19. [21]) Spr. 6. 11; 10. 4. [22]) Spr. 13. 18. [23]) Ps. 109. 11. 37. [24]) Spr. 11. 24. [25]) Sir. 18. 32. [26]) Spr. 19. 1. [27]) Das. [28]) Das. [29]) Spr. 6. 9—11. [30]) 5 M. 15. 11. [31]) Spr. 6. 11; 10. 4. [32]) Spr. 28. 19. [33]) Spr. 6. 9—11; Koheleth 10. 8. [34]) Spr. 10. 4; 12. 24.

Sündhaften: der Beraubung Anderer,[1]) des ungerechten Erwerbes,[2]) der Verschwendung,[3]) der Trunkenheit,[4]) der Verschmähung jeder Zurechtweisung,[5]) der Besserung der Gesinnung und Handlungsweise, als: Gott zu ehrfürchten[6]); Tugend zu üben[7]); Zufriedenheit sich anzueignen[8]); nicht nach Verbindung mit Reichen zu jagen[9]); nicht im Unglücke gegen Gott zu murren[10]); die Armuth als den Weg zur Ehre zu betrachten[11]) ꝛc. Die weitere Entwicklung dieser Lehren haben wir im Talmud. A. Die bibl. Bezeichnung der Armuth als jede an etwas Mangel leidende Lage eines Menschen gilt auch im Talmud als Norm seiner Bestimmungen, wie ja der Ausdruck Zedakah, „Almosen", „Wohlthun" bei ihm nicht blos die abgenöthigte Gabe an den Bettler, sondern auch jedwede zuvorkommende Hülfe zur Minderung der Noth bedeutet.[12]) Der Unterschied zwischen dem Bettelarmen u. dem Nothleidenden bestand darin, daß Ersterer von der öffentlichen Almosenvertheilung erhalten konnte, während Letzterer nur auf Privathülfe angewiesen war. So werden die sieben bibl. Benennungen für „Arme" aufgefaßt und erklärt. „Armer", עָנִי, d. i. nach dem gewöhnlichen Wortsinn zu erklären; „Dürftiger", אביון, d. i. der sich nach Vielem sehnt ohne etwas erlangen zu können; „Bedürftiger", מסכן, d. i. der seinen Lebensunterhalt stets in Frage gestellt sieht[13]); „Verarmter", רש, d. i. der seine Güter eingebüßt hat[14]); „Herabgekommener", דל, d. i. der von seinen Besitzungen gesunken ist[15]); „Gedrückter", דך, d. i. der Vieles sieht und nichts davon genießen darf[16]); „Gebeugter", מך, d. i. der sich vor Allen beugen muß.[17]) Der Begriff „Armuth" wird nach der Aufstellung nachfolgendem Grundsatze näher bestimmt. Nicht der Mangel an äußern Gütern, sondern die gewohnte Lebensweise und das durch die Unterbrechung derselben entstehende Schmerzgefühl werden als Maaßstab der Armuth angegeben. Der Eine fühlt sich arm, wenn ihm das Brod fehlt; der Andere in Ermangelung eines Kleides; der Dritte, wenn er das Pferd zum Ausreiten nicht mehr hat ꝛc.[18]) „Dreien ist das Leben kein Leben: wer auf den Tisch eines Andern wartet, wer von seiner Frau beherrscht wird und endlich wer von Leiden heimgesucht ist".[19]) Vier werden wie todt geachtet: der Arme, der Blinde, der Kinderlose und der Aussätzige.[20]) Ferner: Wer auf das Mahl eines Andern warten muß, dem ist die Welt eine Finsterniß, denn also heißt es: er irrt nach Brod, o gewiß Finsterniß wartet seiner (Hiob 15. 23.)![21]) Wer des Menschen bedarf, der ist als wenn er einen zwiefachen Tode, dem des Wassers und dem des Feuers, ausgesetzt wäre, denn also heißt es: du ließest Menschen über uns fahren, wir kommen zwischen Feuer u. Wasser (Ps. 66. 12).[22]) Ferner: „Es gibt in der Welt nichts Schmerzlicheres als die Armuth, sie ist das schwerste aller Leiden, denn lege alle Leiden der Welt in eine Wagschale und die Armuth in die andere, so ist es gewiß, daß die Armuth alle Leiden aufwiegen wird".[23]) Besonders tief fühlte man mit dem, der durch irgend ein Unglück um sein Vermögen gekommen. „Betrübte Arme bringe ins Haus (Jesaia 58. 7.), das sind die angesehenen Männer, die ihre Besitzungen eingebüßt".[24]) B. Die Ursachen der Armuth werden nach obigen bibl. Angaben näher bestimmt. Die erste Ursache der Armuth ist der Mangel an Erkenntniß u. Umsicht. „Wer ist arm? Der arm an Lehre ist!"[25]) „Es gibt keine Armuth als nur die der Erkenntniß".[26]) Andere werden in des Menschen Schwächen gesucht. „Es gibt keinen Armen als nur den Frevler aus List".[27]) „Ich sah nie, mahnte ein Lehrer des 1. Jahrh., den

---

[1]) Spr. 21. 16; Ps. 109. 11; 37. 16. [2]) Ps. 109. 11; 37. 16. [3]) Sir. 19. 1. [4]) Das. [5]) Spr. 13. 18. [6]) S. d. A. [7]) Tob. 4. 22. [8]) Spr. 13. 7. [9]) Sir. 13. 24; 4. 22. [10]) Hiob 1. 21. [11]) Ps. 113. 7. 8; 5 M. 10. 18. [12]) Siehe: Almosen. [13]) Midr. rabba 3 M. Absch. 34. nach der Erklärung des Mathanoth Kehuna daselbst, wo die richtige Leseart aus Midrasch Mischle zitirt wird. שהוא מסוכן בחיו. [14]) Daselbst רש מן הנכסים. [15]) Das. דל מדולדל מן הנכסים. [16]) Das. מדוכדך רואה דבר ואינו אוכל רואה דבר ואינו טועם. [17]) Das. לפני כל עשוי כמין סקיפה תחתונה. [18]) Kethuboth S. 67; Nedarim S. 40. [19]) Beza 32. [20]) Nedarim 6; Aboda sara 4. [21]) Beza 32. [22]) Berachoth 6. [23]) Midr. rabba 2 M. Absch. 31; ibid Tanchuma. Diese Allegorie dient als Erklärung des Verses 21, Hiob 36: Laß dich nicht zum Unrecht verleiten, du hast es der Armuth vorgezogen. [24]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 31. [25]) Nedarim S. 40. [26]) Sanhedrin S. 76. [27]) Kidduschin S. 82.

Hirsch auf dem Feld übersommern, den Fuchs das Handwerk der List treibend, die nicht ihre Nahrung hätten. Wenn diese, zu des Menschen Bedienung geschaffen, es also haben; sollten wir nicht ohne Noth unsere Nahrung erhalten? Gewiß nur das Böse meiner Thaten hat sie verringert, nach: „eure Sünden haben es verursacht!"[1]) Voll Erfahrung ist ferner die Angabe der zwei extremen Richtungen, der verschwenderischen Freigebigkeit u. des unersättlichen Geizes, sowie die der Verfeinerung bis zur Verbildung einerseits u. der Roheit u. Verwilderung andererseits als Quellen der Armuth. „Der Feinfühlende, der Mitleidsvolle u. der Jähzornige sind die Armen, deren Tage stets böse sind",[2]) lautet eine Lehre. Ferner: „Das Ende Aller, die nach Genuß jagen, ist Verarmung".[3]) „Wer große Bauten aufführt, verarmt".[4]) „Stolz ist das Zeichen der Armuth".[5]) Wie in diesen die Ueberspannung der Kräfte, so kennt man auch entgegengesetzt die Unterdrückung derselben als Ursache der Armuth. Wir hören darüber: „Auf Armuth folgt Verarmung".[6]) „Vier bringen den Menschen um seinen Besitz: das Zurückhalten des Lohnes des Tagelöhners; das Verleugnen des Lohnes des Miethlings; das Werfen der eigenen Last auf Andere u. hochmüthiges Betragen gegen die Menschen".[7]) „Drei führen zur Armuth: die Verletzung des Anstandes, die Verabsäumung der Reinigung u. die gegenseitige Nichtachtung im Eheleben".[8]) C. Ihre Bekämpfung. Auch da hält der Talmud an dem bibl. Grundsatz fest: die Armuth sei nie aus der menschlichen Gesellschaft zu vertilgen. Der Umsturz alles Bestehenden, die Auflösung alles Sozialen und der Beginn eines neuen Aufbaues würden noch keine Garantie für das Wegbleiben der Armuth in der Zukunft bieten. Deutlich wird diese Lehre durch folgende Erzählung gegeben. R. Eleasar lebte in großer Armuth, so daß es ihm oft an den gewöhnlichen Lebensmitteln fehlte. Er wurde krank und ließ sich zur Ader, hatte aber in seinem Hause nichts als ein Stückchen Knoblauch, woran er sich bei einem Anfalle von Schwäche labte. Bald darauf überfiel ihn ein sanfter Schlaf. Seine Freunde besuchten ihn, um sich nach seinem Befinden zu erkundigen. Sie traten ins Zimmer u. waren von den Gesichtszügen ihres Freundes überrascht. Sie sahen ihn im Schlafe bald weinen, bald lachen. Als er erwacht war, frugen ihn diese, was war die Ursache deines auffallenden Benehmens im Schlafe? wir sahen dich weinen und lachen! Ich hatte, antwortete er, einen seltenen Traum. Bei mir war Gott, dem ich meine Noth klagte. Und als ich zuletzt frug: „Wie lange, Herr, werde ich leiden?" hörte ich die Antwort: „Mein Sohn! willst du, daß ich deiner Armuth wegen die Welt zerstöre und sie von Neuem erschaffe, um dir vielleicht ein besseres Loos zu geben?" „Herr, rief ich darauf, so viel bedarf es, und hierzu setzest du ein Vielleicht! O sage mir: habe ich länger gelebt, als ich noch zu leben habe?" „Mehr hast du gelebt, als du noch leben wirst!" „Nun, ich stehe von meiner Bitte ab", waren meine letzten Worte, u. ich erwachte.[9]) Nur zur Verminderung der Armuth, aber nicht zu ihrer völligen Vernichtung werden auch hier die Mittel angegeben. Selbsthülfe zur Beseitigung alter Uebel und zum Schaffen neuer Erwerbsquellen, unterstützt durch hülfreiches Zuvorkommen der Menschen unter einander bildet die Grundlage derselben. Im Einzelnen werden genannt: Arbeit,[10]) Nächstenliebe,[11]) gegenseitige Unterstützung,[12]) Zufriedenheit,[13]) kein Pochen auf Verdienst,[14]) Ergebung in unsere Geschicke[15]) mit der Erwägung: vielleicht sei die Armuth der Weg zu geistigen Reichthümern ꝛc.[16]) Diese Angaben werden durch Aufzählung mehrerer Erlebnisse näher beleuchtet. R. Akiba verheirathete sich mit der Tochter des reichen Kalba b. Sch. zu Jerusalem gegen den Willen ihres Vaters, der sie darauf enterbte. Er lebte mit ihr in tiefer Armuth, daß sie nicht einmal Stroh zum Lager, wenn sie sich dasselbe nicht zusammensuchten, hatten. R. Akiba, an Entsagung gewöhnt, hätte diesen Zustand lange ertragen; aber seiner

---

[1]) Kidduschin S. 82. [2]) Baba bathra 147. [3]) Sanhedrin 70. [4]) Sote 11. [5]) Succa 29. [6]) Baba kama 92. [7]) Succa 29. [8]) Sabbath 82. [9]) Taanith 24. [10]) Daselbst 24. [11]) Das. 25. [12]) Das. [13]) Sanhedrin 20. [14]) Das. [15]) Nedarim 50. [16]) Taanith 25.

Frau gegenüber, welche die Armuth nicht kannte, empfand er diese Noth schmerzhaft. Oft rief er ihr tröstend zu: „Wenn ich reich werde, kaufe ich dir ein goldnes Jerusalem!“[1]) Als sie einst vertraulich zusammen saßen, öffnete ein Mann die Thüre und bat um etwas Stroh für seine Frau, die von einem Kinde entbunden war und kein Stroh zum Lager habe. R. Akiba theilte sich mit dem Bittenden und rief darauf seiner Frau, die ihm beifällig zugesehen, zu: „Siehst du, wir sind noch nicht die Aermsten!“[2]) Die Armuth wird als eine von der Vorsehung weise Schickung betrachtet, in die wir uns zu fügen haben. R. Josua b. Levi reiste nach Rom und stieß daselbst auf eine ihm wunderbare Erscheinung. Er sah auf einem Platze Monumente mit den feinsten Decken verhüllt, aber nicht weit davon saß ein Mann, der kaum einige Lappen zur Bedeckung seiner Blöße hatte. Er sann darüber nach und fand die Lösung. Auf die Bildsäulen, von Reichthum strotzend, wendete er die Worte an: „Dein Wohlthun, Gott, gleicht den Gebirgen Gottes!“[3]) aber über den Armen: „Deine Rechte sind wie der tiefe Abgrund!“[4]) Daher ihre Lehren zur Selbsthülfe: „Verrichte jede Arbeit und sage nicht: ich bin ein Priester, ein großer Mann!“[5]) „Stets sorge jeder Vater, daß sein Sohn ein Gewerbe lerne u. setze sein Vertrauen auf Gott, von dem Armuth u. Reichthum kommen“.[6]) In diesen Lehren standen sie selbst als Muster dem Volke da. So soll der große Lehrer Hillel I. täglich gearbeitet und von dem Tagelohn halb auf Lebensmittel und halb für den Pförtner des Studirhauses verwendet haben.[7]) Ähnliches wird von R. Akiba erzählt.[8]) R. Gamliel war bei einem Besuche des R. Josua von der Armuth überrascht, in der dieser große Gelehrte lebte.[9]) R. Jochanan b. Gudgada u. R. Simon b. Abba waren in ihrer Gelehrsamkeit weit berühmt bei einer Armuth, daß sie oft das Brod nicht hatten.[10]) R. Uschija und R. Chanina galten als die Heiligen Palästinas und nährten sich von dem Schuhmachergewerbe.[11]) Von R. Chanina b. Doßa hieß es, daß die Welt in Folge seiner Frömmigkeit erhalten werde, aber er war so arm, daß ihm das Nöthigste zum Leben fehlte.[12]) Die größten Lehrer trieben Gewerbe neben dem Gesetzesstudium. Besonders war es der Ackerbau, dem sie fleißig oblagen. So rief Abaji seinen Schülern zu: „Ich bitte euch, kommt nicht im Frühlinge zur Zeit des Anbaues und im Herbste während des Einsammelns der Früchte, damit ihr das Jahr über keine Noth habt!“[13]) Ebenso ließ Raba seine Schüler R. Papa u. R. Huna erst nach ihrer Erklärung, daß sie ein Stück Land zu ihrem Unterhalte haben, zu seinen Vorträgen zu.[14]) Mehreres siehe: Arbeit, Gewerbe.

Arnon, אַרְנֹן. Fluß, auch Thal des heutigen Wady Modscheh, der die Grenze zwischen den Landschaften Belka und Karrak bildet,[15]) auf dem arab. Gebirge entspringt[16]) und Engedi gegenüber in das todte Meer durch ein tiefes Felsenthal sich ergießt. Doch wird seine Hauptquelle auf dem Plateau der arabischen Wüste bei Katrane, einer Station der Mekka-Pilgerstraße gezeigt, von wo aus derselbe auf seinem Wege ins todte Meer mehrere Zuflüsse aufnimmt. Er war früher der Grenzfluß Moabs gegen das Ammonitergebiet,[17]) aber später bezeichnete er die südliche Grenze des transjordanischen Landes, so wie zugleich des Stammes Reuben[18]) gegen die Moabiter.[19]) Die felsigen Hügelreihen seiner Ufer bis Ar, עָר, heißen: Bamoth Arnon, בָּמוֹת אַרְנֹן, Höhen Arnons.[20]) Auf ihnen lag die Stadt Bamoth Baal,[21]) die vielleicht mit 4 M. 21. „Herren Bamoth Arnons“ zu verbinden wäre.

Aroer, עֲרֹעֵר, mehrere Städte als „Städte Aroers“, עָרֵי עֲרֹעֵר, bekannt. I. Moabitische Stadt an der Nordseite des Arnonflusses, die erst dem Reiche Sichons, dann zu Moab und zuletzt dem Stamme Reuben gehörte,[22]) dessen Wiedereroberung

---

[1]) Ein Frauenschmuck mit dem Bilde Jerusalems. [2]) Taanith 25. [3]) Ps. 70. 7. [4]) Das. Midr. rabba 1 M. Absch. 83. [5]) Pesachim 112. [6]) Kidduschin 81. [7]) Joma 35. [8]) Aboth de R. N. 6 u. 10. [9]) Siehe: R. Josua. [10]) Horajoth 10. [11]) Pesachim 11. [12]) Taanith 25. [13]) Berachoth 17. [14]) Horajoth 10. [15]) Richter 11. 13. [16]) Jos. Antt. 4. 5. 1. [17]) 4 M. 21. 13. 26; 5 M. 2. 24; 3. 8; Josua 12. 1. [18]) 4 M. 21. 21; 5 M. 2. 24; Josua 12. 13. [19]) Jes. 16. 2; Jer. 48. 20. [20]) 4 M. 21. 28. [21]) Jesaia 17. 1. [22]) 5 M. 2. 36; 3. 12; 4. 18; Josua 12. 2; 13. 16. 20; Jeremia 48. 19.

durch die Moabiter war.[1]) Von ihr sollen die Ruinen Arages sein, die dem durch den Arnon von Kerk geschiedenen Belka zugerechnet werden. II. Amoritische Distriktsstadt im Flußthal Jabbock von Rabboth-Ammon des Stammes Gad,[2]) von den Gaditen erst erbaut[3]) und von der vorigen 8—10 Stunden entfernt,[4]) die mit den Mauerresten von Wady Arara, östlich von Bir-es-seba, wo einige Stunden weiter nach Westen herunter das alte Berseba liegt, gleichgehalten wird.[5]) III. Stadt im Stammgebiet Juda (1 S. 30. 28.), deren Spuren im Wady Arara, östlich „Bir-Esseba" in geringen Mauerresten wieder aufgefunden wurden.

Arpachsad, ארפכשד, siehe: Völker.

Arpad, ארפד. Stadt in Syrien, in der Nähe von Hemath חמת, deren Besiegung der König von Assyrien[6]) und Sanherib sich rühmten.[7]) Da sie mit zu den Städten Damaskus und Hemath gezählt wird, glauben Einige, sie mit dem spätern Flecken Apha, der bei Josephus der Grenzort des Herodes Agrippa gegen Syrien ist, gleichzuhalten. Andere identifiziren sie mit Arwad ארוד,[8]) das neben Hemath liegt.

Artaschaschta, ארתששתא, Artaxerxes, siehe: Persien.

Aruma, ארומה. Ort, wo Abimelech während seines Kampfes gegen Sichem sich aufgehalten.[9]) Seine Lage ist in der Nähe von Sichem, links auf der Anhöhe, an dem von Sichem hin fließenden Bache und wird mit dem heutigen Ramin identifizirt.

Arvad, siehe: Völker.

Arzt, רופא, Heiler. Der Stand des Arztes ist in der Bibel sehr früh gekannt und als ein ehrenvoller bezeichnet, nach welchem Gott selbst sich nennt.[10]) Die frühe Existenz der Aerzte bei den Israeliten beweist das mos. Gesetz 2 M. 21. 19, das dem Schläger die Pflicht der Heilung des von ihm Verwundeten auferlegt. Aegyptische Aerzte werden schon zur Zeit Jakobs u. Josephs erwähnt. Im Staatsleben der Israeliten erscheinen die Priester mit der Aufsicht über Kranke betraut, die über die Genesung oder Nichtgenesung des Aussätzigen urtheilten. Die Angabe der zu treffenden Diagnose bei den Aussätzigen läßt auf eine äußerst sorgfältige Beobachtung derselben schließen.[11]) Auch Propheten ertheilten medizinischen Rath. So Elisa an Naaman,[12]) Jesaia an den König Hiskia.[13]) Gewöhnlicher wird der Gebrauch der Ärzte erst im Verlauf der Zeit.[14]) Das Buch Sirach hat die Mahnung: den Arzt zu ehren und ihn im Nothfalle zu gebrauchen.[15]) Doch wird das alleinige Vertrauen auf Aerzte getadelt, was dem König Assa als Sünde angerechnet wird.[16]) Weit verbreiteter waren die Aerzte unter den Israeliten während des 2. Staatslebens und nachher die ganze talmudische Zeit hindurch. Die Arzneiwissenschaft war eine beliebte Beschäftigung und wurde von den besten Köpfen sorgfältig gepflegt. Es gab in ihrer Mitte Aerzte,[17]) Wundärzte[18]) u. Thierärzte.[19]) Gefördert wurde der Stand der Aerzte durch mehrere Verordnungen zu Gunsten derselben. So mußte jede Stadt wenigstens einen Arzt haben, der zugleich Chirurg war und in Ermangelung desselben wurden zwei: ein Arzt und ein Chirurg angestellt.[20]) Ferner wurden Aerzte oft requirirt und ihr Gutachten galt als Grundlage des zu fällenden Urtheils,[21]) wie man sich ausdrücklich auf die Aussage der Ärzte berief.[22]) Bei dem Synedrion zu Jabne waren Aerzte zur Besichtigung der Gebrechen der Erstgebornen des Viehes angestellt.[23]) Es werden Aerzte von verschiedenen Zeiten namhaft gemacht. Aus der Zeit des jüdischen Staatslebens: Tobia aus Modein als Berichterstatter an die Priester zu Jerusalem über den von ihm gesehenen Neumond[24]); Theodosius[25]) ꝛc. Nach der Zerstörung des Tempels fungirten als Ärzte

---

[1]) Jer. 48. 19. [2]) 4 M. 32. 34; Josua 13. 25; Richter 11. 33. [3]) 4 M. 1. [4]) 1 S. 30. 28. [5]) III. 184. [6]) Jes. 10. 9. [7]) Jes. 36. 19; 37. 13; 2 K. 18. 39; 19. 3. [8]) 1 M. 10. 28. [9]) Richter 9. 41. [10]) 2 M. 15. 26. [11]) 3 M. 12. [12]) 2 K. 5. 3. [13]) 2 K. 20. 7. [14]) 2 Chr. 16. 12; Jer. 8. 22. [15]) Sir. 38. 1. [16]) 2 Chr. 16. 12. [17]) Siehe weiter. [18]) Berachoth 29a.: Abba Umna. [19]) Taanith 21a. Ila, אילא. [20]) Sanhedrin 17; Maim. h. Sanh. Absch. 1. 10. in Keseph mischna das. [21]) Nidda 22; Nasir 52. [22]) Sanhedrin 33; Berach. 34a. [23]) Bechoroth 28b. [24]) Rosch haschana 22. [25]) Nasir 52.

R. Chanina b. Dosa[1]) und Viele aus der Schule des R. Ismael.[2]) Gegen Ende des Jahres 185—250 lebte der berühmte Arzt in der Umgebung des Patriarchen R. Juda I.: Mar Samuel b. Abba Hakohen Jarchinai[3]); ferner: R. Chinna b. Assi[4]); etwas später: R. Ami; R. Chanina b. Chama.[5]) Gegen 277—337: Abaji, berühmter Talmudist,[6]) Manjumi,[7]) Rabin[8]) und Rab Kehana, der als Rektor der Talmudschule zu Pumbadita gegen 413 starb.[9]) Die Aerzte standen unter der jüd. Obrigkeit u. mußten sich von ihr die Erlaubniß zur Ausübung ihrer Kunst holen.[10]) Bei diesen vielen jüdischen Aerzten waren sie tolerant, sich auch von heidnischen Aerzten, wenn dieselben keine heidnischen Mittel anwendeten und keine Proseliten machen wollten, heilen zu lassen.[11]) So ließ sich der sehr fromme R. Zadok von dem Arzt des Kaisers Vespasian heilen.[12]) Auch entgegengesetzt heilten jüdische Ärzte die Kranken der Heiden.[13]) Nur von den Minin, Abtrünnigen, die auf Proselitenmacherei ausgingen, sollte man sich nicht heilen lassen.[14]) Nach dem Gesetz mußten die Aerzte unentgeltlich heilen und durften nur eine Entschädigung für ihre Zeitversäumniß in Anrechnung bringen.[15]) Daß das mosaische Gesetz dem Arzte die Ausübung seiner Kunst gestattet und darin keinen Eingriff in die göttliche Vorherbestimmung erkennt, wie von heidnischer Seite oft geglaubt wurde, geht aus dem schon oben gebrachten Gesetz hervor, daß der Schläger den Verwundeten heilen lassen soll.[16]) Mehreres siehe: Medizin.

Asa, עזה, siehe: Gaza.

Asahel, עשהאל. Name eines der 30 Helden Davids,[17]) die monatlich im Dienste am königlichen Hofe[18]) abwechselten, der besonders wegen seiner Schnellfüßigkeit berühmt war.[19]) Er war der Sohn von Davids Schwester Zeruja,[20]) Bruder Joabs[21]) und Enkel Isais.[22]) Seinen Tod fand er in der Schlacht bei Gibeon, wo er von der Hand Abners, den er zu hitzig verfolgt hatte, getödtet wurde.[23]) Ganz Israel betrauerte ihn.[24]) Der Talmud zieht aus seinem Leben die Lehre, daß menschliche Kraft ohne göttlichen Beistand nichts vermag. „Nicht dem Leichtfüßigen ist die Schnelligkeit, nicht dem Helden der Ausfall des Krieges",[25]) das zeigt das Leben Asahels, der von Abner trotz seiner Schnelligkeit getödtet wurde.[26])

Asan, עשן.[27]) Levitenstadt, erst dem Stamme Juda[28]) und später dem Stamme Simeon[29]) zugehörig. Sie lag 3 deutsche Meilen südwestlich von Jerusalem, in der Nachbarschaft Ziklags.[30])

Asasel, עזאזל. Name eines nach der Volksvorstellung in der Wüste hausenden bösen Dämons, der in der Symbolik des mos. Kultus bei den Opfern am Versöhnungstage als symbolische Persönlichkeit, dem die Sünden des Volkes als dem Orte ihres Ursprunges zurückgeschickt wurden, gebraucht wird. Am Versöhnungstage brachte man zwei Ziegenböcke unter folgendem Ritus dar. Beide wurden an den Eingang des Heiligthums hingestellt, von denen der Hohepriester durch das Loos einen zur Opferung auf heiliger Stätte und den andern zum Wegsenden nach der Wüste bestimmte. So wurde der eine im Tempel geopfert und der andere nach ausgesprochenem Sündenbekenntniß, gleichsam mit demselben beladen, in die Wüste abgeschickt. Auffallend ist es, daß bei der Angabe des eigentlichen Aktes nichts mehr von Asasel erwähnt wird. Aus diesem geht hervor, daß beide zusammen nur ein Sündenopfer dem einen Gotte, aber unter getrennter Formalität bilden sollten. Der Absendungsakt nach der Wüste war demnach dasselbe für den Einen, was dem Andern die wirkliche Opferung galt; beides hatte ein Ziel: die Versöhnung des

---

1) Seder Hadoreth sub voce חנינא ב"ד. 2) Das. 3) Das. 4) Jerus. Gittin 45. 5) Joma 49; Cholin 7. 6) S. d. A. in Th. II. 7) Sabbat 133; Aboda sara 28. 8) Gittin 69b. 9) Tur jore dea § 336; Tosephta Baba kama Absch. 8. 10) Aboda sara 26. 27; Jore dea § 155. 11) Gittin 66a. 12) Gittin 70a. 13) Aboda sara 27. 14) Nedarim 41b.; Barachoth 29a.: Jore dea § 336. 2. 15) Berachoth 10; Baba kama 85. 16) 2 M. 23. 24. 17) 1 Chr. 27. 7. 18) 2 S. 2. 18. 19) Das. 20) 1 Chr. 2. 16. 21) Das. 22) 2 S. 2. 16. 23) Das. 24) Koheleth 9. 11. 25) Midr. rabba daselbst. 26) 1 S. 30. 30. 27) Josua 15. 42. 28) Josua 19. 7; 1 Chr. 4. 38. 29) 1 S. 30. 30.

Volkes mit seinem Gott! Die Absendung nach der Wüste war daher nicht Asasel, sondern Gott geweiht, dessen Versöhnung nachgesucht wurde. Dieser Akt stand somit in keinem Widerspruche mit 3 M. 17. 7., dem Verbote der Opferung zu Dämonen, sondern sollte im Gegentheil die irrthümliche Vergötterung derselben bekämpfen. Gott allein ist die Allmacht, der auch Asasel, so er existirt, gleich den andern Geschöpfen untergeordnet ist, den man nicht zu fürchten habe. Ich hebe diesen Punkt schon jetzt hervor, weil er viel zur richtigen Erklärung des „Asasel" beiträgt. Die Bedeutung dieser ganzen Handlung war diese. Der Versöhnungstag hat dem Menschen seine durch die Sünde verlorene Seelenreinheit vorzuführen, ihn an den Abstand von derselben zu erinnern u. ihm den zu suchenden Weg zur Versöhnung zu zeigen. Der Mensch ist nicht zur Sünde geboren, er muß nicht sündigen; vielmehr zeigen seine geistigen Anlagen auf seine Bestimmung für den Dienst Gottes hin. Die Sünde tritt nur durch Verirrung oder Verführung ein, deren Macht bis zum Erwachen des Menschen aus derselben anhält. In Asasel, dem Dämon, der die M. zum Bösen verleitet, war die Personifikation der Verirrung oder Verführung, der Ursache der Sünde. Das Absenden des andern Theils des die Versöhnung bewirkenden Sündopfers, des Ziegenbockes, mit den auf ihm bekannten Sünden, war ein Absagebrief an das Böse; eine Kundgebung, nichts mehr von der Verirrung oder Verführung, den Ursachen der Sünde, wissen zu wollen. Man packt die Sünden zusammen, ladet sie auf, und sie sollen dem Orte ihres Ursprunges, dem Asasel, zurückgebracht werden. Die Wüste, als Heimath des Asasel, des Verursachers der Sünde, ist in ihrem Gegensatze zu den bebauten u. gesegneten Fluren zugleich das Bild der Folgen der Sünde: der Verödung und Verwüstung! Einige Aehnlichkeit mit diesem ganzen Kultusakt haben wir in der Opferung der zwei zur Reinigung des vom Aussatz Genesenen dargebrachten Vögel, von denen der Eine im Heiligthum geopfert und der Andere freigelassen wurde. Der Name: Asasel, עזאזל, ist seiner Abstammung nach, entweder eine Zusammensetzung aus: „Asas", עזז, Macht und „el", אל, Gott, und bedeutet: Macht Gottes,[1]) oder eine Pealpalform von עזל = אזל „gehen" statt עזלזל, wie חצוצר für חצרצר im Steigerungssinne als Ausdruck des Abgesonderten, nicht unter Menschen Wohnenden, der durch den Zusatz: „in die Wüste", als dessen Aufenthalt, deutlicher bestimmt wird.[2]) Andere weichen von dieser Auffassung ab: a. weil erst die spätern bibl. Bücher Dämonen erwähnen und b. der ganze Act ein Verstoß gegen das Verbot der Opferung zu Dämonen wäre.[3]) Doch wir verweisen in Bezug auf den ersten Einwand auf die Namen: שעירים in 3 M. 17. 7. und שדים in 5 M. 32. 17., die Dämonen bezeichnen. In Betreff des Zweiten gilt das schon oben Erklärte. Die Hinwegsendung zu Asasel war kein Opfer für denselben, sondern bildete die eine Hälfte der Gott geweihten Darbringung des Sündenopfers, dessen andere Hälfte im Tempel geopfert wurde. In der Septuaginta ist Asasel durch *Ἀποπομπαῖος* „Abzuschickender" übersetzt. Ebenso in Symmachus durch: *ἀπολελυμένος* „Entlassener", „Zuentlassender". Dieselben nehmen Asasel als verstärkte Form von אזל „gehen" an, wozu aber alsdann die auffallende Wiederholung in den Worten: „ihn zu senden, zu Asasel den Abzusendenden in die Wüste" nicht paßt.[4]) Wir nehmen daher an, daß die griechischen Uebersetzer, um etwa jeder Mißdeutung bei den der jüd. Anschauungen Fremden vorzubeugen zu dieser Uebersetzung sich genöthigt fühlten.[5]) Daß in jüdischen Kreisen Asasel ein Dämon heißt, beweisen die Stellen in Joma p. 67. Pirke de R. Eliesar cap. 46, wo es heißt: das Hinwegsenden des Bockes nach der Wüste soll versöhnen: auf das Werk, die Sünden des Usa und Asasel.[6]) Andere talmudische Erörterungen des Asasel als eines steilen hohen Berges haben die Bestimmung des Ortes der

[1]) Vergl. Fürst's Wörterbuch, womit die Schreibart dieses Namens in einer Handschrift bei Kennic. עזאזאל zu stimmen scheint. [2]) Hiermit stimmen überein: Iben Esra, Nachmanides, Spencer, Ammon, v. Coelln, Rosenmüller, Gesenius, Ewald, Fürst rc. [3]) 3 M. 17. 7. [4]) 3 M. 16. 10. [5]) Vergleiche den Artikel: Anthropomorphismus. [6]) Beide sind Dämonen als Verführer zur Sünde gekannt. Vergl. hierzu das B. Henoch 8. 1; 10. 12; 13. 1; 15. 9; Nasacener B. 1. 240.

Sendung zur Aufgabe.[1]) Im Buche Sohar[2]) wird in Bezug darauf gefragt. „Heißt es doch: und sie sollen nicht mehr den Waldteufeln, שעירים opfern?" Die Antwort: „Dort ist die wirkliche Darbringung der ihnen geweihten Opfer verboten, aber hier war das Opfer und die Opferung Gott geheiligt und der Bock sollte bildlich die Sünden hintragen". Dieses merkwürdige Stück Sohar bestärkt uns in obiger Auffassung. In der Mystik der spätern Midraschim wird Asasel mit den Engeln Samael und Satan identifizirt.[3])

Asche, דשן, אפר. Diese durch Verbrennung hervorgehende, von wirklichen Gegenständen übriggebliebene, leicht zu verwehende, düster aussehende Substanz diente zur bildlichen Bezeichnung der Hinfälligkeit und Nichtigkeit des Menschen.[4]) So spricht Abraham: „Und ich bin Staub u. Asche[5]); ruft Hiob: „ich gleiche Staub und Asche!"[6]) Daher wurde Asche in Unglück und Trauer bald zur Buße anregenden Gesinnung, bald zur beruhigenden Trostspendung symbolisch verschieden verwendet. Man streute Asche auf das Haupt,[7]) saß auf derselben,[8]) und mischte sie unter Speisen, um die tiefste Trauer auszudrücken.[9]) Aehnliches Verfahren wird von Hiob,[10]) Daniel,[11]) Thamar[12]) und Mordechai erzählt.[13]) Im Talmud wird der Gebrauch des Aschestreuens auf die Bundeslade bei öffentlicher Bußandacht[14]) ꝛc. erwähnt.[15])

Ascher, אשר. Sohn Jakobs, der zweite von Silpa und der achte nach der Reihe der Gebornen.[16]) Er war der Ahn des nach ihm genannten Stammes und zählte bei seiner Uebersiedlung nach Aegypten eine Familie von vier Söhnen und einer Tochter.[17]) Aber schon bei der ersten Volkszählung in der Wüste, 2 Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, wird die Seelenzahl dieses Stammes 41500 angegeben,[18]) die bis zur zweiten am Schluß der Wanderung gegen 53400 gestiegen war.[19]) In diesen Volkszählungen war er bei der ersten der neunte und bei der zweiten der fünfte. Von dem segnenden Jakob wird ihm ein gutes Getreidefeld verheißen, von dem Könige ihre Speisen beziehen[20]) und in dem Segen Mosis wird dasselbe durch den Ueberfluß an Oel und nützlichen Metallen gerühmt.[21]) Bei der Vertheilung Palästinas erhielt Ascher an der nordwestlichen Ecke Kanaans den schmalen Landstrich längs der Nordküste des Mittelmeeres, vom Karmel bis über Sidon hinausreichend als das phönizische Küstenland, von den Stämmen Menasse, Isaschar, Sebulun und Naphtali begrenzt.[22]) Derselbe konnte jedoch nicht ganz erobert werden,[23]) da ihnen kriegerischer Sinn fehlte.[24]) Sie ließen die Kanaaniter unter ihnen wohnen und wendeten mehr ihre Thätigkeit dem phöniz. Handel zu. „Ascher sitzt an der Küste des Meeres und weilt unbekümmert in seinen Häfen"[25]) lautete die Klage Deboras. Doch schwand später dieser Indifferentismus, da sie Gideon wieder kräftig unterstützten[26]) und zu Davids Heer eine bewaffnete Mannschaft von 40000 stellten.[27]) Nach der Theilung des Reiches fielen Ascher mit vielen andern nördlichen Stämmen der Herrschaft Jerobeams zu. Unter derselben versanken nicht Alle dem Götzendienste, da auf die Einladung Hiskias zur Feier des Festes in Jerusalem sich auch Viele aus dem Stamme Ascher einfanden.[28]) Durch die Eroberungen Salmanassars kamen auch sie mit den andern Stämmen nach Assyrien.[29]) Ezechiel 42. prophezeit diesem Stamme seine Wiederherstellung und bezeichnet den zweiten Landestheil von Norden als sein Gebiet.[30])

Ascher, אשר. Stadt in der Gegend von Sichem, Grenzort des halben Stammes Menasse, diesseits des Jordan gegen Isaschar.[31]) Ihre Lage war 15 röm. Meilen von Sichem auf dem Wege nach Bethsean, an der Heerstraße.[32])

---

[1]) Vergl. Jalkut I. § 572. [2]) Zu 3 M. 16. 21. [3]) Siehe: Engelarten. [4]) 5 M. 28. 24; Hiob 13. 1; Sir. 10. 9. [5]) 1 M. 18. 27. [6]) Hiob 30. 19. [7]) Ezechiel 27. 30. [8]) Jesaia 58. 5. [9]) Ps. 102. 10. [10]) Hiob 2. 8; 42. 6. [11]) Daniel 9. 3. [12]) 2 S. 13. 19. [13]) Ester 4. 1. [14]) T. d. A. [15]) T. d. A. [16]) 1 M. 30. 12. [17]) 1 M 46. 17. [18]) 4 M. 1. 41. [19]) 4 M. 26. 47. [20]) 1 M. 49. 20. [21]) 5 M. 33. 24. [22]) Jos. 19. 24. [23]) Richter 1. 31, s. Akko. [24]) Richter 5. 17. [25]) Richter 5. 18. [26]) Richter 7. 23. [27]) 1 Chr. 13. 36. [28]) 2 Chr. 30. 11. [29]) Siehe: Exil. [30]) Siehe: Stämme. [31]) Jos. 17. 7. [32]) Euseb. Onomast. s. v. Ἀσής.

Aschera, אשרה. I. Bezeichnung: a. einer weiblichen phönizischen Göttin,[1]) die mit der Astarte[2]) oft identifizirt wird[3]) und mit Baal verbunden vorkommt[4]); b. des aus einer Säule bestehenden Idols dieser Göttin[5]); c. der ihr gesetzten Statüe,[6]) so wie der ihr geweihten Bäume und Haine,[7]) auch des Bildes und der Bildsäule, so fern sie der Göttin geweiht, aber nicht das Idol selbst waren.[8]) II. Der Ableitung nach soll dieses Wort vom Stamme Ascher: אשר = ישר „glücklich sein, grade sein" herkommen, das in Bezug auf die erste Bezeichnung: „Glück bringend", „Glücksgöttin" bedeutet und mit der Vorstellung der Astarte zusammenfällt; aber nach der zweiten und dritten durch: grade sein, aufrecht stehen, also auf die Gestalt der Standsäule sich bezieht. Auch kann Aschera nach der Stammbedeutung im Arabischen „verbinden" als die Verbundene des Götzen Baal gelten. III. Zu ihrer Darstellung waren glatte, abgehauene, hohe Baumstämme als Symbol weiblicher Fruchtbarkeit. Säulen bedeuten auch in Indien die Opferstätte der bilderlosen Urzeit und vertreten die Stelle des Baumes. Noch Herodot sah diese Säulen im paläſtinischen Syrien.[9]) Auch ihre Bildsäulen, die nicht ihr Idol vorstellten, sondern nur ihr geweiht wurden, waren aus Holz, die man oft auf den Altar stellte[10]); auch Zelte wurden ihr geweiht.[11]) IV. Ihre Bedeutung ist die der Astarte und war überhaupt mit Berücksichtigung obiger dreifachen Bezeichnung die Verehrung der Göttin in Bäumen und heiligen Säulen. V. Ihr Kultus war dem der Astarte gleich, zu dem noch hinzukam, daß die Säulen auf ihren Altar gestellt wurden,[12]) durch die Frechheit der götzendienerischen Könige. Der ihr geweihte Buhler hieß: קדש, Geweihter[13]) und die Buhlerin: קדשה, Geweihte.[14]) VI. Ihre Einwanderung zu den Israeliten war schon in den Zeiten der Richter[15]) und am verbreitesten im Reiche Israel unter Isebel,[16]) von wo sie auch in das Reich Juda kam.[17]) VII. Die bibl. Verbote gegen die Aschera sind streng.[18]) Man soll keine errichten, sie umhauen, im Feuer verbrennen ꝛc.[19]) „Es sei keine Aschera-Heilige, קדשה d. h. keine sich Preisgebende unter den Töchtern Israels und kein Aschera-Heiliger, קדש d. h. kein sich Preisgebender von den Söhnen Israels".[20]) Ihr unzüchtiger, wollüstiger Kultus wird von den Propheten mit bitterer Entrüstung als Ruin des Staates und Vernichtung aller Sittlichkeit dargestellt.[21])

Aschthereth, אשתרת, auch: Aschtharoth, עשתרות, griechisch: Astarte.[22]) Weibliche phönizische philist. Göttin, die als Mondgöttin in Verbindung mit dem Sonnengott Baal als dessen weibl. Prinzip häufig vorkommt[23]) und mit ihm an einer Stätte verehrt wurde, daher sie auch „Himmelskönigin" מלכת שמים heißt[24]) u. bei den abgefallenen Israeliten sich einbürgerte. Ihres ausländischen Ursprunges wegen nennen sie die Propheten: „Scheusal der Sidonier",[25]) שקוץ צדנים oder: „Göttin der Sidonier".[26]) I. Der Name soll aus einer oberasiatischen Sprache stammen, wo derselbe dem persischen Astara ähnlich, das wie ἀστήρ „Stern" bedeutet, wohin auch der persisch-jüdische Name Ester gehört.[27]) Andere halten ihn arab. Ursprungs vom Stamme עשר „vereinigt, verbunden sein", da sie auch als Göttin der Liebe und Fruchtbarkeit gleich der babyl. Mylitta מולדתא galt.[28]) II. Ihre Gestalt wurde mit einem Stierkopf[29]) oder mit einem weibl. Menschenkopf mit Hörnern in der Form von Mondsicheln, gewöhnlich drei[30]) als Symbol des wechselndes Mondes gleich Isis und Jo gebildet.[31]) Später hatte sie zwischen den beiden Hörnern auch einen Stern.[32]) Es war dies der Morgenstern, der Stern Venus der Chaldäer. Auf phöniz. Münzen wird sie dem Baal gerade über gestellt.[33]) Auch ihre Priester-

---

[1]) Richter 3. 7. [2]) Siehe: Astarte. [3]) Richter 2. 3. [4]) Das. 3. 7; 6. 25; 1 K. 16. 32; 18. 19. [5]) 5 M. 16. 21; Richter 6. 25. 30. [6]) 1 K. 15. 13; 2 K. 21. 7. [7]) 2 K. 17. 16; 21. 3; 23. 6. [8]) 1 K. 16. 33. [9]) Herodot II. 106. [10]) 2 K. 21. 7; 23. 6. [11]) 2 K. 23. 7. [12]) Richter 6. 25; 2 K. 21. 7; 23. 6. [13]) 5 M. 23. 8. [14]) 1 M. 38. 21. [15]) Richter 3. 7; 6. 25. [16]) 1 K. 16. 33; 18. 19. [17]) 2 K. 18. 4. 21. [18]) S. Götzendienst. [19]) 5 M. 23. 18. [20]) Das. [21]) S. Götzendienst. [22]) Septuaginta zu Richter 11. 13; 1 S. 7. 3. [23]) Richter 2. 13; 10. 6; 1 S. 7. 4; 12. 10. [24]) Jer. 7. 8; 44. 17. [25]) 2 K. 23. 13. [26]) 1 K. 11. 5. [27]) Nach Gesenius. [28]) Nach Fürst's Lexicon. [29]) Gesen. thes. II. 1033. [30]) Sanchum p. 34. [31]) Das. [32]) Sanchum p. 36. [33]) Gesen. monum. phoen. p. 115.

innen hatten drei Hörner.[1]) III. Ihrer Bedeutung nach als Stern und Sternregentin[2]) war sie die Himmelskönigin,[3]) die Mondgöttin,[4]) auch die Göttin des Krieges und der Jagd[5]); daher man in ihrem Tempel die Rüstung Sauls aufhing.[6]) In der spätern astrologischen Mythologie des vordern Orients wurde Baal zum Planeten Jupiter und Astarte zum Planeten Venus. So betrachtete man die Astarte als Schutzgöttin des Glückes und der Liebe. IV. Ihr Kultus als Mondgöttin war erst reiner, sogar unbildlich, so daß sie „jungfräuliche Göttin" hieß.[7]) In diesem ältesten Kultus kam sie von Phönizien nach Karthago, wo sie noch nicht, wie die Aschera, zur Göttin der Unzucht herabgesunken war. Erst später wurde mit ihrem Dienst der der unzüchtigen Aschera verbunden und der ganze unzüchtige Kultus eingeführt.[8]) Derselbe bestand in Preisgebung junger Mädchen u. Frauen als der Göttin der Liebe und des Gebärens geweiht, wie bei den Assyrern und Babyloniern die Mylitte,[9]) bei den Arabern die Alitta u. bei den Armeniern die Anaitis,[10]) so daß alle öffentlichen Buhler und Buhlerinnen ihr geweiht waren.[11]) Mit diesem war auch Speisedarbringung verbunden.[12]) In Phönizien war ihr Haupttempel in Sidon u. Byblos, in Philistäa zu Askalon. Von da ab verbreitete er sich nach allen Richtungen ihres Handels. In den Tempeln wurden Buhler und Buhlerinnen zur gegenseitigen Preisgebung unterhalten.[13]) Es werden von ihnen gewebte Zelte: „Succoth benoth" erwähnt,[14]) auch zahlreiche Propheten.[15]) Eingang fand dieser Kultus bei den Israeliten zur Zeit der Richter[16]); aber unter Samuel wurde er ausgerottet.[17]) Desto stärker trat er unter Salomo wieder auf,[18]) dem er selbst anhing.[19]) So vermochte man ihn nicht mehr ganz aus dem Volke zu vertilgen, bis die Zerstörung des Staates auch ihn vernichtete. Am verbreitesten war er in Israel unter Ahab[20]) und in Juda unter Menasse,[21]) der ihm im Tempel zu Jerusalem neben dem des Baal einen Platz anwies.[22]) Auch nach dem Tode des Königs Josias, der den Götzendienst vernichten ließ, treffen wir die Astarte unter dem Namen „Königin des Himmels".[23]) Man sieht aus dieser Zusammenstellung, welche Aufgabe dem Mosaismus gestellt war u. wie heilsam seine Sendung wurde. Immer mächtiger durchdrang der große Gottesruf: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige euer Gott! Verunreiniget euch nicht durch die Gräuel der Völker!" „Heilig! ist der Herr Zebaoth, voll ist die Erde seiner Herrlichkeit!"[24])

Asdod, אשדד. Eine der fünf philistäischen Hauptstädte,[25]) mit dem Sitz des Dagontempels,[26]) die bei den Griechen und Römern „Azotus" hieß[27]) und landeinwärts gegen 270 Stadien nördlich von Gaza[28]) gelegen hat. Heute wird sie noch in dem 1½ Stunden vom Mittelmeere entfernten arab. Flecken „Esdod" gezeigt. Derselbe liegt südwestlich von Jerusalem in der Richtung gegen Askalon, etwas rechts auf dem Gipfel einer grasigen Anhöhe. Die Stadt Asdod gehört mit zu den Städten, die Josua dem Stamme Juda zugewiesen,[29]) aber von diesem nie erobert wurde.[30]) Hierher brachte man die den Israeliten genommene Bundeslade,[31]) welche nach der Zerstücklung Dagons und dem Eintreffen anderer Plagen wieder zurückgeführt wurde.[32]) Salomo war auch Asdod unterworfen[33]) und von Josia, nachdem es sich einige Zeit Selbstständigkeit errungen hatte, wieder erobert.[34]) Ihres Übermuthes wegen wird sie von den Propheten mit einem Gottesgericht bedroht,[35]) was von Jeremia[36]) auch nach dem Exile wiederholt wird, sogar dem Ueberbleibsel von Asdod.[37]) Ihre Bewohner gehörten mit zu den Verbündeten, die den Wiederaufbau

---

1) Sanchum p. 34. 2) Herodian 2. 5. 10. 3) Jer. 7. 18; 44. 17. 4) Lucian de Dea Syria 4. Lexicon Cyrille. 5) Das. 6) Siehe weiter. 7) Augustin de civ. Dei IV. 10. II. 3. 8) Das. 9) Herod. 1. 131. 199. 10) Siehe Winter diesen Artikel. 11) Das. 12) Jer. 7. 18; 44. 17. 13) 1 K. 14. 24; 15. 12; 22. 47. 14) 2 K. 17. 30. 15) 1 K. 18. 19. 16) Richter 2. 13; 3. 7. 17) 1 S. 7. 3. 18) 1 K. 11. 5. 33. 19) Das. 20) S. Ahab. 21) S. Manasse. 22) 2 K. 21. 7; 23. 6. 23) Siehe oben. 24) S. Heiligkeit. 25) Josua 13. 3. 1; 1 S. 6. 17. 26) 1 S. 5. 5; 1 Macc. 11. 4. 27) Plin. 5. 14; Ptolem. 5. 16. vergl. 1 Macc. 28) Diod. sic. 19. 85. vergl. Jos. Antt. 14. 4. 4. 29) Josua 15. 47. 30) Josua 13. 3. 31) 1 S. 5. 1. 32) 1 S. 6. 17. 33) 1 K. 4. 24. 34) 2 Chr. 26. 6. 35) Amos 1. 8; 3. 9; Zeph. 2. 4. 36) Jer. 25. 20. 37) Sacharia 9. 6.

der Mauern Jerusalems behinderten[1]) und durch Heirathsverbindungen mit Israel das Aufkommen des israel. Nationallebens störten.[2]) Durch Tharton, den Feldherrn des assyrischen Königs Sargon[3]) und später etwa 100 Jahre durch den ägyptischen König Psametich[4]) erfüllten sich die Gottesgerichte. Noch später schlug hier Judas Maccabäus den Gorgias[5]) und Jonathan Maccabäus verbrannte sie mit ihrem Dagontempel.[6]) Erst unter Pompejus Feldherrn Gabinus wurde sie wieder erbaut.

Aseka, עזקה. Stadt, in der Ebene des Stammes Juda,[7]) südwestlich von Jerusalem, 3 deutsche Meilen südlich von Ajalon. Ihre Lage war zwischen Eleutropolis und Jerusalem und hieß Ezeka. Am Ausgange des Hügellandes gegen die Ebene wurde sie von Rehabeam befestigt,[8]) so daß sie von Nebukadnezar belagert werden mußte[9]) u. wol am längsten ausgehalten hat. In geschichtlicher Beziehung war hier der Ort, wo Josua[10]) die Amoriter von Gibeon über Ober- und Niederbethhoron durch das Thal Ajalon bis Aseka schlug. Im Kampfe mit Goliath lagerten die Philister zwischen Socho und Aseka,[11]) die Israeliten dagegen im Eichgrund, wo sie durch ein großes Thal von den Philistern geschieden waren.

Asima, אשימא. Abgott der Chamatäer,[12]) dessen in der Bibel weiter nicht erwähnt wird. Seine Gestalt wird nach dem Bilde eines Affen, Esels oder kahlen Bocks dargestellt[13]); Andere verweisen auf die bocksähnliche Gestalt unter den heiligen Thieren der Assyrer.[14]) Im Zend heißt ein Dew „eschen" und im Persischen ist „eschmani" Name des Teufels.

Askalon, אשקלון oder Asklon, eine der 5 philist. Hauptstädte[15]) am mittelländischen Meere zwischen Gaza u. Jamnia,[16]) in einer Entfernung von 520 Stadien von Jerusalem[17]) und 16 römische Meilen von Gaza, in einer fruchtbaren Gegend, besonders zu Gewürzpflanzen und Zwiebeln. Diese Stadt war gut befestigt und in ihr wurde die uranische Aphrodite im Bilde der weibl. Fischgottheit „Derketo" verehrt. Der Stamm Juda, dem diese Stadt zugewiesen wurde,[18]) hat sie mit Gaza, עזה u. Ekron[19]) erobert, aber nur auf kurze Dauer, denn schon in 1 K. 3. 3. ist sie nicht mehr in seinem Besitz. Von Simson wurde sie gedemüthigt, und sie erkannte durch die Schenkung der goldenen Aerse die Obermacht des Gottes Israels an[20]); doch verharrte sie in Feindschaft gegen Israel.[21]) In Folge ihres trotzigen Stolzes drohten ihr die Propheten mit Gottesgerichten.[22]) Später wurde sie von Jonathan Makkabäus erobert,[23]) u. Herodes ließ sie mit Prachtgebäuden schmücken.[24]) In den Kreuzzügen galt sie noch als feste Stadt und erst Sultan Bibar (1270) ließ die Befestigung zerstören und den Hafen verschütten. Heute ist bei einem kleinen Dorfe Dschura von Ibrahim Pascha die Station Askalon angelegt. 1815 fand man unter dem angehäuften Sand riesige Mauern und prächtige Trümmer, die allen Städten der Umgebung Baumaterialien liefern.

Aschkenas, siehe: Völkertafel.

Asnoth Tabor, אזנות תבר. Südliche Grenzstadt des Stammes Naphtali,[25]) deren Lage nicht am Tabor, der zur Südgrenze des Stammes Sebulon gehörte, war.

Asphalt, חמר, זפת. Dieser Erdpech, der bald in festem Zustande pechschwarz und dunkelbraun, bald flüssig und in Steinöl aufgelöst, aus dem Boden quellend, zäh und hellbraun, in Babylonien häufig und in Palästina meistens an den Ufern des todten Meeres gefunden wird, kommt in der Bibel an vielen Stellen vor. Man verpichte mit ihm die Bretter der Arche Noas,[26]) das Kästchen, in dem Moses an den Nil gesetzt wurde.[27]) Obige zwei hebr. Ausdrücke bedeuten vielleicht jene

---

[1]) Nehem. 4. 7. [2]) Daselbst 13. [3]) Jes. 20. 2. [4]) Nach griechischen Schriftstellern. [5]) 1 Macc. 4. 15. [6]) Das. 10. 77. 84. [7]) Josua 10. 10; 15. 35; 1 S. 17. 1. [8]) 2 Chr. 11. 9. [9]) Jer. 34. 7. [10]) Josua 10. 10. [11]) 1 S. 17. 1. [12]) 2 K. 17. 30. [13]) Aben-esra daselbst, das an die Aehnlichkeit des Mondes der Aegypter erinnert. [14]) Gesenius. Siehe Wiener u. d. A. [15]) Jos. 19. 3; Richter 14. 19; 1 S. 6. 17; 2 S. 1. 20; Amos 1. 8; Zeph. 2. 4; Zach. 9. 5. [16]) Joseph. b. j. 4. 11. 5. [17]) Das. 3. 2. 1. [18]) Josua 13. 3. [19]) Richter 1. 18. [20]) 1 S. 6. 17. [21]) 2 S. 1. 20. [22]) Amos 1. 8; Zeph. 2. 4; Sach. 9. 5: Jer. 25. 20; 47. 5. 7. [23]) 1 Macc. 10. 86; 11. 60; 12. 23. [24]) Graetz, Geschichte III. 222. [25]) Josua 19. 34. [26]) 1 M 11. 3. [27]) 2 M. 2. 3.

zwei Gestalten der Festigkeit und Flüssigkeit dieser Substanz. Die in 1 M. 11. 10. genannten Gruben, in denen das fliehende Heer der 5 Städte theilweise unterging, waren vielleicht Asphaltgruben.

Assa, אסא. König von Juda, der dritte nach der Theilung des Reiches, Sohn und Nachfolger Abias, der 41 Jahre 958—917 ruhmvoll regierte. Nach dem Vorbilde Davids[1]) waren die Wiederherstellung der reinen Gottesverehrung und die Erhebung der politischen Macht und Bedeutsamkeit seines Reiches seine Aufgaben, an deren Lösung er rühmlich gearbeitet. Während seiner ersten zehnjährigen Regierung, der Friedenszeit zwischen Israel u. Juda,[2]) legte er rüstig Hand an die Vollendung seines großen Planes. Er schaffte den Götzendienst ab,[3]) rottete alles dazu Gehörige aus,[4]) wobei er nicht einmal seine Mutter schonte[5]). Nur den tief eingewurzelten Dienst auf den Höhen vermochte er nicht auszurotten.[6]) Ferner suchte er die Tempeleinkünfte zu regeln, den Tempelschatz durch eigene Schenkungen, sowie durch Zuweisung der Weihgeschenke, deren die Götzenheiligthümer sich bemächtigt hatten, zu bereichern[7]) und führte die Befestigung vieler Städte, wie die Ausrüstnug einer zahlreichen Landwehr aus.[8]) Schon im 11. Jahre seiner Regierung zeigte er sich nach Außen als würdiger Davidide. Serach, der mächtige König von Ägypten, dem vielleicht Assa den seit Rehabeam eingeführten Tribut nicht mehr zahlte, kam und drohte Juda ewige Knechtschaft. Bei Maresa kam es zur Schlacht, und Assa errang nach angerufenem göttlichen Beistand den Sieg über den mächtigen Feind und kehrte reich an Beute zurück.[9]) Die Folgen dieses Sieges waren die Erneuerung der Oberherlichkeit über die angrenzenden Philisterstädte und die arabischen Hirtenvölker.[10]) Gegen Gott zeigte er sich dankbar, daß er das Volk, dem sich Viele aus dem Zehnstämmenreich anschlossen, bei einem feierlichen Opfer eidlich zum Festhalten an Gott verpflichtete.[11]) Dieses glückliche Aufkommen des Reiches Juda erregte bald die Eifersucht des israelit. Reiches, so daß sein König Baesa im 16. Jahre der Regierung Assas mit Benhadad I., dem Könige von Syrien, ein Bündniß gegen Juda schloß und die Stadt Rama, um den Verkehr zwischen Israel u. Juda zu stören, zu befestigen begann. Hier zeigte sich Assa nicht in seiner Größe. Durch Gold suchte er das Bündniß zu stören und Benhadad zu einem Einfall in Israel aufzustacheln, während er die aufgehäuften Baumaterialien bei Rama zu zwei Grenzfestungen gegen Israel verwendete.[12]) In der That gelang ihm dasselbe vollständig, wodurch Baesa von seinem Vorhaben abstehen mußte.[13]) Aber dieses kleinmüthige politische Treiben mißfiel, und der Prophet Hanani warf ihm sein unselbstständiges Benehmen vor mit Hinweisung auf die verderblichtn Folgen desselben.[14]) Der König ließ den Propheten ins Gefängniß werfen und züchtigte auch die anderen Unzufriedenen.[15]) Er starb im 41. J. seiner Regierung am Fußleiden,[16]) worauf er ehrenvoll begraben und tief betrauert wurde.[17]) Die Bibel ehrt sein Andenken in verschiedenen Veranlassungen dnrch Wiederholung seiner Anhänglichkeit an Gott.[18]) Das Talmudische über Assa siehe: Könige Judas.

Assaph, siehe: Psalmen und Psalmisten.

Assur, Aschur, אשר. Stadt nebst Gebiet im Süden Palästinas und im Osten Aegyptens,[19]) deren Bewohner, wahrscheinlich ein arabischer Volksstamm, die Assurer, אשרים hießen.[20])

Assur, Aschur, אשור. Zweiter Sohn der 5 Söhne Sems[21]) als Begründer des assyrischen Reiches mit der Hauptstadt Ninive bekannt.[22])

Assuri, oder **Aschuri**, אשורי. Landschaft unter den nördlichen Landestheilen, die neben Gilead, Jesreel rc. genannt wird und deren Bewohner nach dem Tode Sauls auf Abners Bemühungen den Isboseth als König anerkannte.[23])

[1]) 1 K. 15. 11. 14. [2]) 2 Chr. 14. 6. [3]) 1 K. 9. 10. [4]) 2 Chr. 14. 2. 5. [5]) Daselbst. Vergl. 1 K. 9. 10. [6]) 1 K. 15. 14; 2 Chr. 15. 17; 1 Chr. 14. 5. [7]) 2 Chr. 11. 4; 1 K. 15. 15. [8]) 2 Chr. 14. 6—8. [9]) 2 Chr. 14. 14. [10]) Daselbst 14. 6—15. [11]) Das. 15. 10—15. [12]) Das. 16. 6. [13]) Das. [14]) 2 Chr. 16. 7. [15]) Das. 16. 12. [16]) Daselbst V. 13. [17]) Das. [18]) Das. 15. 17; 20. 32; 1 K. 22. 43. [19]) 1 M. 25. 18. [20]) 1 M. 25. 3. [21]) 1 M. 10. 11. 21. [22]) Siehe: Assyrien. [23]) 2 S. 2. 9.

Assyrien, אשור, Aschur,[1]) auch ארץ אשור, Land Aschurs[2]) und ארץ נמרד, Land Nimrods,[3]) auf den Inschriften Athura,[4]) aram. אתור, bei den Griechen: Ἀτουρία[5]) u. Ἀτυρία.[6]) Das Land, in engerm Sinne, auf der Ostseite des Tigris zwischen Mesopotamien und Medien mit seinen Grenzen: Armenien von Norden; Babylonien von S.; dem Tigris im W. und den Zagrosgebirgen (Medien) im O. In weiterer Bedeutung das große assyrische Weltreich: Babylonien, Mesopotamien, Armenien, Syrien ꝛc.[7]) I. Größe und Umfang. Assyrien in seiner engern Bedeutung wurde auf 1600 Q.-M. berechnet und zerfiel nach Ptolemäus in 6 Provinzen: Arrapachitis, das bibl. Arpachschad; Calachene, das Chalach in 2 K. 17. 6; 18. 11. Adiabene, Arbelitis, Apolloniatis längs des Tigris und Sittakene die südlichste. Andere verstehen darunter nur: das Land Kardu am obern Zabflusse, das Land Chasdim, der Chaldäer, und Arpachsad, jetzt Albag, also einen Flächenraum von 1200 Q.-M. Die Hauptstadt des Landes und Reiches war Ninive. Andere Städte werden genannt: Rehoboth-Ir,[8]) Khelach,[9]) Resen,[10]) Elasar, Thelasar, Arbeel ꝛc. Gegenwärtig macht das Land den größten Theil des türkischen Kurdistan aus in den Ejalets: Wan, Mossul, Scherdsur, Bagdad mit dem kleinen Theil des pers. Kurdistan in der Provinz Kermenschah. II. Beschaffenheit. Das Land bildet ein längliches Viereck zwischen 32½—38, nördl. Breite, 60—65, östl. Länge und ist größtentheils ein Gebirgsland, das unmittelbar am Tigris im Norden der Mündung des Adhen beginnt, im Süden jenes Flusses sich aus den flachen Ebenen nach Osten erhebt und in 4 Parallelketten von Westen nach Osten aufsteigt. Größere und kleinere Hochebenen liegen zwischen diesen Gebirgsketten mit ihrem Laufe von S.-O. nach N.-W. Der Hauptstrom ist der Tigris, der viele, reißende Zuflüsse hat, als: den Zab Alla oder Lycus; den Zab Asful oder Caprus; den Adhen oder Torabotus Fiskos und den Diala. Diese Verschiedenheit des Bodens bewirkt auch mannigfaltige Wärmeverhältnisse. Die höchsten Berge der Zagroskette haben einen ewigen Schnee auf ihren Rücken, dagegen reifen in den südl. Tiefebenen Datteln und allerlei Südfrüchte. So ist der Winter im Gebirgslande kalt und schneereich, aber in den Ebenen mild. Der Frühling ist lieblich und reizend, oft mit heftigem Gewitter und Stürmen; der Sommer heiß u. trocken und der Herbst heiter. Nur die Ost- und Nordostwinde mit den ungeheuren Sand- und Staubwolken sind fürchterlich. Im Ganzen ist der Boden sehr ergiebig, und durch die Flüsse und Kanäle wohlbewässert, trägt er in dem warmen Tieflande Dattelpalmen und reiche Getreidefelder. Köstlichen Wein findet man auf den Hügeln und Vorbergen; Granaten-, Feigen-, Oliven- und Nußbäume decken die niedern Alpenthäler; Eichen, Platanen und Fichtenwälder die Bergabhänge und mittlern Gebirgsregionen. III. Geschichte des Landes und seiner Bewohner. Der Stamm des assyr. Volkes ist der Bibel nach[11]) semitisch, was auch die Entzifferung der assyr. Inschriften zu bestätigen scheint.[12]) Nach Jesaia 36. 11. ist ihre Sprache aramäisch, aber sie sprechen auch hebräisch. Doch kann eine Vermischung mit einem fremden, eingewanderten Stamme, der einst die Semiten beherrscht haben soll, nicht geleugnet werden. So erzählt 1 M. 10. 7. „Von diesem Lande (Babylonien) zog er (Nimrod, der Chamite) nach Aschur und erbaute Ninive ꝛc.“, was mit den Inschriften der Achämeniden (Chamiten) bei Susiana zu verbinden wäre. Früh schon gehört Assyrien zu den Staaten Vorderasiens, die in den ältesten Zeiten bedeutend waren. Erst sind „Assyrer“ nur die Bewohner der Provinz Assyrien, aber bald treffen wir sie im Pontus und Kappadozien,[13]) so daß in dem Segen Bileams auf ihre gefürchtete Macht angespielt wird.[14]) Ueber den Verlauf ihrer Geschichte haben die Berichte des Griechen Ktesias am meisten Glaubwürdigkeit, die im Ganzen sich noch am

[1]) 1 M. 10. 11. [2]) Jes 7. 18. [3]) Micha 5. 5. [4]) Von Behistan I. 14. 15; II. 53. [5]) Strabo 16. 735. [6]) Dio Cass. 68. 28. [7]) So zum Theil schon in Jes. 10. 9; 11. 11; 37. 12; Micha 4. 1; 2 K. 17. 24. [8]) S. d. A. [9]) S. d. A. [10]) S. d. A. [11]) 1 Mos. 10. 22. [12]) Layard Niniveh and its remains London 49. Von demselben Discoveries London 1853. [13]) Knobel, Völkertafel p. 153. [14]) 4 M. 24. 22. 24.

besten mit den Angaben der Bibel vereinigen lassen. Nach ihm würden die bibl. Aussagen über Assyrien in die Zeit von 1273—747 v. fallen. Der Stifter des Reiches soll Ninus, der Sohn Bels gewesen sein, was mit dem bibl. Nimrod als Gründer Nineves, der vielleicht nach der erbauten Stadt Ninive Ninus hieß, zu stimmen scheint. Nach ihm regierte seine Frau, die berühmte Semiramis. Auf sie folgte ihr Sohn Ninyas und dessen Geschlecht bis Belochus in die Herrschaft, die sich über Assyrien, Medien, Baktrien, Babylonien ꝛc. erstreckt hat. Belochus wurde gegen 800 v. von Bolatoras, seinem Gärtner, gestürzt, der darauf regierte. Hier greifen die bibl. Nachrichten ein. Hosea 10. 16. nennt einen König von Assyrien Schalman, dem sich eine Stadt in Assyrien, Arbela, unterwerfen mußte. Von den auf ihn folgenden Königen ist der erste Phul, der Eroberungen in Palästina machte (769—759 v.) Der König Menahem von Israel wurde ihm dienstbar und ein Theil des ostjord. Landes, besonders von Basan in Gefangenschaft abgeführt.[1]) Dieselben verpflanzte man in Chalonitis, das Stammland der Assyrer, und in Mesopotamien gegen 760—56 v. Nach ihm ist ein König Tiglath Pileßer durch seine Einmischung in die Streitigkeiten der syrischen und paläst. Herrscher bekannt. Achas, der König von Juda, rief ihn gegen die zwei Verbündeten, Rezin, König von Damaskus, und Pekach, König von Israel, zur Hülfe und bot ihm seine Unterwerfung an. Er erschien, tödtete den Rezin und beließ Pekach in Folge seiner freiwilligen Unterwerfung noch in seinem Reiche, aber brachte einen Theil des Stammes Naphtali und die Bewohner von Gilead gefangen nach Assyrien (740 v.) Darauf wird von einem König Assyriens Salmanassar erzählt, dem der Nachfolger Pekachs, Hosea, nach der unglücklichen Schlacht bei Tyrus den Tribut verweigert hat. Er eilte herbei und nahm Hosea gefangen, eroberte das ganze Land, selbst Samaria nach dreijähriger Belagerung und führte die Einwohner gefangen weg (719 v.) Einige Jahre später zog Sanherib, der Nachfolger Salmanassars, auf die Nachricht der Unabhängigkeitsversuche Hiskias nach Palästina und erlangte einen schweren Tribut. Dagegen wurde ihm die völlige Übergabe Jerusalems verweigert, deren Belagerung er durch einen unbekannten Zwischenfall plötzlich aufgab und abzog. Dieser Bericht findet die merkwürdige Bestätigung in einer aufgefundenen Inschrift, die wörtlich lautet: „Und weil Hezekia, der König von Judäa, meinem Befehle sich nicht unterwarf, nahm u. plünderte ich 46 seiner befestigten Städte, so wie die zahllosen kleinern. Doch ließ ich ihm Jerusalem, seine Hauptstadt, u. einige Plätze in ihrer Umgebung. Die Städte, die ich genommen u. geplündert hatte, entzog ich dem Reiche Hezekias und vertheilte sie unter die Könige von Asdod, Askalon, Ekron und Gaza. Und weil Hezekia sich immer noch weigerte, mir zu huldigen, entführte ich die ganze Bevölkerung, die ansässige, so wie die umherziehende, die um Jerusalem herum wohnte, mit 30 Talenten Gold und 800 Talenten Silber, die Schätze der Vornehmen des Hofes Hezekias. Ich kehrte nach Ninive zurück und betrachtete diese Beute als den Tribut, den er sich weigerte, mir zu zahlen.[2]) Von den spätern Königen Assyriens ist nur Assarhadon durch die Wegführung Menasses, des Königs von Juda,[3]) bekannt. Das Reich wurde 606 v. von den vereinten Medern u. Babyloniern zerstört. Die talmudischen Notizen über Assyrien siehe: Exil, Exulanten, Babylonien, Niniveh.

Aschtharoth, עַשְׁתרת, auch Astaroth-Karnaim, עַשְׁתרת קרנים. Levitenstadt[4]) im Stamme Menasse,[5]) früher: die Stadt der Riesen,[6]) die nach Edrei die Residenz des Königs Og zu Basan war.[7]) Ihr Name ist wegen der Göttin Astarte, die daselbst ihren Kultus hatte. Der Zusatz: Karnaim, קרנים „Hörner",[8]) ist von der Gestalt dieser Mondgöttin. So heißt diese Stadt noch in der Makkabäerzeit „Karion".[9]) Ihre Lage wird in der weidenreichen Hauranebene, auf dem Basalthügel Tel-Aschtereth gezeigt, etwa 5/4 Stunden unweit von der heutigen Hauptfestung

[1]) 2 K. 15. 19; 1 Chr. 5. 26. [2]) Layard Niniveh 1849. Discoveries 1853. [3]) 2 Chr. 33. 11; Esra 4. 3. [4]) 1 Chr. 7. 71; Josua 21. 27. [5]) Josua 13. 31. [6]) 5 M. 1. 14; Josua 9. 10; 12. 4; 13. 12. [7]) 5 M. 14; Josua 9. 10; 12. 4; 13. 12. [8]) 1 M. 14. 5. [9]) 1 Macc. 5. 26. 43; 2 Macc. 12. 20.

Haurans El-Mazeirab, in der Nähe des obern Hieromax oder Jarmuk. Diese Stadt mit den andern 60 Festungen von Argob oder Hauran fielen als erste Eroberung den Israeliten, dem Jair, in die Hände, der sie auch als Eigenthum erhielt.

Astrologie, siehe: Sterndeutung.

Astronomie, siehe in Abtheilung II. Astronomie.

Atad, אטד. Ort, jenseits des Jordan,[1]) vollständig: Goren Atad, Tenne des Stechdornes, wo über die Leiche Jakobs vor ihrem Einzuge in Kanaan getrauert wurde, weshalb er auch: „Trauer Aegyptens" hieß. Man hält ihn mit dem 2 M. vom Jordan entfernten Beth-hagla gleich, das 3 römische Meilen von Jericho lag.

Ataroth, עטרת. I. Zwei Städte, nahe an einander im Stamme Gad neben Jaaser u. Diban,[2]) von denen eine Ataroth und die andere Ataroth Saphan hieß. Man findet heute neben dem Bergrücken des Attarus Ruinen von 3 Städten. Die Ruinen auf der Hochfläche werden die einer beträchtlichen Stadt Attaruth angegeben und vielleicht von diesem Ataroth herrühren. II. Stadt, auch: Archo Atharoth, Atroth der Architer,[3]) auf der gemeinschaftlichen Südgrenze der Stämme Ephraim und Menasse. III. Ataroth Ador, zwei Städte an der Grenze Ephraims gegen Benjamin hin,[4]) von denen eine in der Nähe von Geba, auf einem Berghügel in der Mitte zwischen Jerusalem und Sichem als ein großes Dorf gezeigt wird[5]); die andere kennt man als Ruine, 2 deutsche Meilen von Jerusalem. IV. Ataroth des Hauses Joab, Stadt im Stamme Juda.[6])

Auferstehung, Wiederbelebung der Todten, תחית המתים. Der Glaube an die Auferstehung, eine einstige Wiederbelebung der Todten, wird in den bibl. Schriften bis auf das Buch Daniel mehr angedeutet als ausdrücklich verkündet. Im Pentateuch ist es nur eine Stelle, welche die Vorstellung von einer Todtenbelebung voraussetzt. Dieselbe lautet: „Ich tödte und belebe, verwunde u. heile".[7]) Bei den Propheten, die über die Hebung des Staats- und Volkslebens sprechen, sowie in den Geschichtsbüchern derselben, die auch die Geschicke einzelner Persönlichkeiten berühren, fällt diese Vorstellung und Andeutung viel reichhaltiger aus. Im 1 S. 2. 6. wird der obige Ausspruch aus 5 M. 32. 19. durch einen Zusatz vervollständigt; er lautet hier: „Der Ewige tödtet und belebt, er senkt in die Gruft und bringt wieder hervor". Haben wir es auch hier nur mit einer bildlichen Rede zu thun, so setzt dieselbe doch schon den im Volke herrschenden Auferstehungsglauben voraus, dem das Bild entnommen ist. Hierzu kommen noch die Erzählungen von den Todtenbelebungen durch die Propheten Eliahu[8]) und Elisa,[9]) daß sogar die bloße Berührung mit den Gebeinen des längst im Grabe ruhenden Propheten Elisa einen Verstorbenen wieder belebt habe.[10]) In den Prophetenreden vor und nach dem Exil wird die Auferstehung als tröstendes Bild für die verheißene Wiedererstehung eines bessern Staats- und Volkslebens so lebendig vorgeführt, daß man sich zu besinnen hat, ob man es mit dem Auferstehungsglauben oder nur mit dem ihm entnommenen Bilde zu thun habe. So in Hosea 13. 14. „Von der Macht des Scheol (Gruft) befreie ich sie, vom Tode erlöse ich sie, wo sind deine Drohungen, o Tod! deine Seuchen, o Hölle!" In Jesaia 26. 19. „Deine Todten werden aufleben, mein Leichnam wird auferstehen; es erwachen u. lobsingen die im Staube ruhen, denn der Thau des Lichtes ist dein Thau, und die Erde wirft die Schatten aus". In stärkern Strichen und viel ausführlicher treffen wir dasselbe Bild in Jecheskel 37. 5. 10., wo dem Propheten in einer Vision der Todtenbelebung zugerufen wird: „So verheißt der Ewige diesen Gebeinen, siehe, ich bringe in euch einen Geist und ihr werdet wieder aufleben, ich gebe euch Nerven und lasse euch mit Fleisch überwachsen und mit Haut überziehen. Ich öffne eure Gräber, lasse euch aus euren Gräbern steigen, mein Volk!" Wie hier die Auferstehung als Bild

---

[1]) 1 Macc. 5. 26. 43; 2 Macc. 12. 20. [2]) 4 M. 32. 3. 34. [3]) Josua 16. 2. [4]) 2 S. 15. 5. 7; 18. 3. [5]) Robinson II. 566; III. 293. [6]) 1 Chr. 2. 54. [7]) 5 M. 32. 19. [8]) 1 K. 17. 17. [9]) 2 K. 4. 33. [10]) 2 K. 13. 21.

für die Wiederaufrichtung des israelitischen Volkes gebraucht wird, so findet dieselbe in den Hagiographen ihre weitere Verwendung für den Menschen im Allgemeinen. In den Psalmen ist die Todtenbelebung das Trostesbild für die Wiedererhebung des durch Unglück gebeugten Menschen. Es wird da von einem Vergehen des Fleisches und des Herzens gesprochen als Gegensatz zu des Menschen ewigen Theil bei Gott,[1]) der nach einem Erwachen Gott noch schauen[2]) und sich durch ihn ergötzen werde,[3]) wo alsdann der Scheol nicht mehr sein Aufenthalt bilden soll.[4]) Deutlicher ist dieses Bild bei Hiob. „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und der Letzte wird vom Staube auferstehen. Und auch nach meiner aufgezehrten Haut werde ich von meinem Fleische Gott schauen".[5]) Erst das Buch Daniel 12. 2. 3. spricht von einer wirklichen Todtenauferstehung. Es heißt daselbst: „Viele von den im Staube Schlummernden werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben zur ewigen Schmach und Schande. Auch du wirst ruhen u. am Ende der Tage wieder auferstehen". Im Zusammenhange mit diesem Auferstehungsglauben, vielleicht dessen Vorstufe, war der Volksglaube, daß die Verstorbenen mit ihren Seelen im Scheol (s. Hölle) verweilen, die in gewissem Zusammenhange mit der Oberwelt bleiben und durch Beschwörungen wieder von da hervorgebracht werden können. Diese Todtenbeschwörung hat zwar das Gesetz streng verboten, doch zeigt die Geschichte von der Zauberin zu Endor, die Saul aufsuchte, um ihn Samuel heraufzubeschwören, wie stark dieser Volksglaube sich der Gemüther bemächtigt hatte.[6]) In Jesaia 14. 9. singen diese Abgeschiedenen im Scheol ein Spottlied auf den zu ihnen herabgesunkenen König von Babel und in Jechechskel 32. 21. reden die Seelen den Pharao bei seiner Ankunft in der Unterwelt an. Wir machen auf diesen Scheolglauben besonders aufmerksam, weil er uns die Stellung der Sadducäer zum Auferstehungsglauben nach den Angaben des Geschichtsschreibers Josephus erklären hilft. Im zweiten jüdischen Staatsleben hat der Auferstehungsglauben durch den Zusammenstoß des Griechenthums mit dem Judenthum viele Gegner hervorgerufen. Bei den alten Griechen und Römern war der Tod die Vernichtung des leiblichen Organismus auf immer. Die Lehre Platos sah im Tode die Befreiung der Seele von ihren sinnlichen Fesseln; der Leib ist da der Kerker der Seele, dessen Wiederherstellung eine neue Knechtschaft der Seele wäre. Ausführlicher und nachdrucksvoller hat der Alexandrinismus diese Lehre als Gegensatz zum bibl. Auferstehungsglauben aufgestellt. Im Buch Sirach (s. d. A.), das den Zaddikäismus,[7]) die Vorstufe des spätern Sadducäismus (s. d. A.), vertritt und die Mitte zwischen dem Hellenismus und dem alten Bibelglauben hält, hat nur die alte Vorstellung vom Scheol und seinem dumpfen Schattenleben. Auch das Buch Tobias spricht noch in K. 3. 6. von dem Gelangen der Gestorbenen an den ewigen Ort. Dagegen neigt sich das Buch der Weisheit Salomos entschieden der neuen Lehre des Alexandrinismus zu; es spricht nur von der Unsterblichkeit. Die Leiblosigkeit ist da der Vollbesitz der Seligkeit. Weiter geht Philo, der den Körper ein Gewand oder eine Schale nennt, die im Tode von der Seele abgestreift wird, damit dieselbe, frei von ihren sterblichen Elementen, sich ihres unsterblichen Wesens freuen kann.[8]) Die Wiedergeburt des Menschen in der andern Welt wird auch bei ihm als von allen leiblichen Organen ledig, gedacht.[9]) Als offene Gegner und Leugner des Auferstehungsglaubens traten die Samaritaner[10]) und die Sadducäer[11]) auf. Josephus sagt von den Letztern,[12]) daß nach ihnen der Leib mit der Seele zu Grunde gehen, womit er nicht anders sagen will, als daß sie nur den oben genannten alten Scheolglauben anerkennen, aber den Auferstehungsglauben verwerfen. Dagegen ist unter den apokryphischen Schriften das 2. Buch der Makkabäer allein, das von dem

[1]) Ps. 73. [2]) Ps. 139. 18. [3]) Daselbst K. 17. [4]) K. 19. [5]) Hiob 19. 25 Vergleiche hiezu Hiob 42. 5., wo das Bild seine Verwirklichung in dem Wiederaufleben Hiobs findet. [6]) Vergl. Jesaia 8. 19; 19. 3; 29. 4. Hierzu die Artikel: „Aberglaube" und „Zauberei". [7]) Siehe: Zaddikim. [8]) Philo de Abrahamo I. 37. [9]) De cherubo I. 159 [10]) S. d. A. [11]) S. d. A. [12]) Josephus 18. 1. 4.

Auferstehungsglauben spricht und für ihn eintritt. Im Kap. 7. 14. sagt es von Antiochus Epiphanes, daß er eine Auferstehung zum Leben nicht zu erwarten habe, und daselbst V. 11. heißt es, der israelitische Held Rhazis werde vom Herrn des Lebens und der Geister in der andern Welt auch die Eingeweide wieder erhalten. Auf einer andern Stelle bei ihm lesen wir: „Hätte Judas Makkabi nicht an die Auferstehung geglaubt, so wäre es thöricht gewesen, für die Gefallenen zu beten und zu opfern".[1]) Halten wir dieses zweite Makkabäerbuch als von einem Chassidäer abgefaßt,[2]) so ist es klar, daß die Chassidäer sich um den Auferstehungsglauben geschaart hatten, dagegen die jüdischen Nationalisten von demselben nicht wissen wollten u. sich mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele begnügten. Eine Aussöhnung zwischen dem Nationalismus und dem Mystizismus scheint später durch die Annahme einer höhern oder verklärten Leiblichkeit für die abgeschiedene Seele zur Zeit der Auferstehung versucht worden. Josephus[3]) sagt, daß nach dem Tode die Seelen zunächst körperlos im Hades fortleben, am Ende der Tage aber in neue verklärte Körper eingehen. Es wird also hier eine höhere Leiblichkeit für die Seele zur Auferstehung angenommen. Auch in dem jungen Christenthume scheint es zu diesem Ausgleich durch die Annahme einer verklärten Leiblichkeit zur Auferstehung gekommen zu sein.[4]) Bekannt ist, daß in der christlichen Gemeinde zu Korinth eine Partei die Leugnung der Todtenauferstehung zu ihrem Losungswort machte.[5]) Das talmudische Schriftthum bringt die Diskussionen über den Auferstehungsglauben der verschiedene Gegner desselben mit den Volks- u. Gesetzeslehrern der Juden bis gegen das 5. Jahrh. n. Wir gehen jetzt an die Darstellung dieses noch wichtigen geschichtlichen Theils. Die Gegner des Auferstehungsglaubens waren: Samaritaner, Sadducäer, Essäer, Gnostiker, Griechen und Römer. Die Materie der Beweise und Gegenbeweise wurden geholt aus der Bibel, der Natur und der Vernunft. Im Ganzen geschah die Beleuchtung des Auferstehungsglaubens: a. nach seiner Begründung in der Bibel; b. nach seiner Denkbarkeit nach der Natur und der menschlichen Vernunft und c. nach dessen Bedeutsamkeit für das jüdische Volk. a. Die biblischen Beweise wurden aufgesucht: I. aus dem einfachen Wortsinn eines Verses; II. durch Hinweisung auf die mit der Auferstehung verbundenen Verheißungen. I. Dieselben bestanden aus Bibelsprüchen, welche die Auferstehung unter verschiedenen Bildern mit klaren Worten verkünden. Es sind dies die Stellen aus Ezechiel, Daniel, Jesaia und den Psalmen, die nicht so sehr zur Abwehr eines Angriffes als vielmehr zur Befestigung dieses Dogmas innerhalb der Gläubigen angeführt werden.[6]) So ergibt sich einem Andern der Beweis aus 5 M. 32. 39. „Ich tödte und belebe, verwunde und heile", daß wie Letzteres als möglich zugegeben wird, so sei auch das Erste buchstäblich anzunehmen.[7]) Ein Dritter R. Simon b. J. findet den Hinweis auf die Auferstehung in der Stelle: „Denn Staub bist du, und zu Staub wirst du zurückkehren",[8]) durch die Hervorhebung des Verbums שוב „zurückkehren" zum Unterschiede von הלך „gehen", da Ersteres nur ein Zurückkehren,[9]) aber nicht ein Dahingehen auf immer[10]) ausdrückt.[11]) Am einfachsten sind die Beweise aus den Berichten der Todtenbelebung durch die Propheten, wenn auch diese nur die Möglichkeit einer Auferstehung darthun. „Wenn dir Jemand sagt, heißt es, Gott belebt nicht die Todten, so antworte: durch Elias ließ Gott den Sohn der Frau zu Zorphath wiederaufleben".[12]) Ferner: „Alles, was Gott in der Zukunft erneuern wird, hat er zum Theil schon durch die Propheten vollzogen. So die Todtenbelebung durch Elias, Elisa und Ezechiel".[13]) II. Reichhaltiger sind die Beweise

---

[1]) 2. Buch der Makkabäer 12. 38—45. Vergl. daselbst 7. 9–36; 14. 46. [2]) Siehe: „Makkabäerbücher". [3]) Joseph. bell. jud. III. 8. 5. [4]) Mark. 12. 19; Mtth. 22. 23; Luk. 20. 27. [5]) 1 Kor. 15. 11. [6]) Midr. rabba 1 M. Absch. 96; Tanchuma zu Vaichi p. 51; Sanh. 91. 90b.; Ketuboth 111b. [7]) Pesachim 68a.; Sanhedrin 91b. [8]) 1 M. 3. 19. [9]) Nach Ps. 68. 23. Vergl. 3 M. 25. 10. [10]) Laut Ps. 78. 39; Hohld. 2. 11; Spr. 7. 19; Hiob 7. 9; 19. 10. [11]) Midr. rabba 1 M. Absch. 20. [12]) 1 K. 17. 22. Hierzu Tanchuma zu Nasso p. 185. [13]) Midrasch rabba zu Koheleth.

nach der zweiten Art, aus den Stellen, welche die Verheißungen nach der Auferstehung andeuten. Die eschatologische Lehre, daß Gegenwart und Vergangenheit mit ihren Gütern ein mattes Abbild von denen der Zukunft enthalten, wo Alles in wahrer Vollendung zu einem Leben in Vollkommenheit erstehen werde, so daß die Verheißungen daselbst ihrer wahren Erfüllung entgegengehen, machte den Boden dieser Beweise aus, die sonst nicht verstanden werden. Einem Samaritaner wird die absichtliche Fälschung des Pentateuchs, wo die Auferstehung angedeutet sich vorfindet, als eine vergebliche Mühe vorgeworfen, da sie in vielen doppelten Ausdrücken doch verkündet sei. So kommt der Ausdruck: כרת als Bezeichnung der Strafe der Ausrottung doppelt vor[1]) zur Andeutung derselben für das Diesseits und für die Welt nach der Auferstehung.[2]) Ebenso will R. Simai die Auferstehung in jedem Abschnitt der Bibel angedeutet wissen, deren Nichtauffinden unserer mangelhaften Kenntniß zuzuschreiben sei. Es spricht nach ihm der Vers: „Er ruft den Himmel oben u. die Erde unten zu richten mein Volk!"[3]) der den Tag des Gerichts nach der Auferstehung mit Hinweisung auf Ezechiel 37. 11. verkündet, deutlich die Auferstehung aus.[4]) Auffallend ist es, wie durch diese Beweisart einem Lehrer des 3. Jahrh., R. Jakob, der in der Bibel verheißene Lohn auf Erfüllung des Gesetzes,[5]) welcher ein Jahrh. vorher den Lehrer Elisa b. A. zum Abfall verleitete, grade als Beweis dafür gilt und zwar nach seiner doppelten Nennung: „damit es dir wohlgehe und du lange lebest",[6]) daß das Erste auf das Diesseits und das Andere auf das Jenseits deute.[7]) Wie bedeutsam diese Beweisführung im 1. u. 2. Jahrh. gewesen, geht aus folgendem Bericht hervor. R. Gamliel, ein Lehrer des 1. Jahrh. wurde von den Sadducäern nach dem bibl. Beweis der Auferstehung gefragt, worauf er Stellen aus dem Pentateuch, den Propheten und den Hagiographen citirte. Aus dem Pentateuch: „wenn du ruhen wirst bei deinen Vätern und es wird das Volk erstehen"[8]); den Propheten: „Deine Todten werden aufleben, mein Leichnam wird auferstehen"[9]); den Hagiographen: „er bewegt die Lippen der Schlummernden".[10]) Alle drei Beweise wurden verworfen u. R. Gamliel mußte sich nach einem andern umsehen, den er auch nach dieser zweiten Beweisart fand. Er führte die Stelle 5 M. 11. 10. an: „Und damit ihr lange lebet auf dem Erdreich, das der Ewige euren Vätern zugeschworen, es ihnen zu geben" mit Hervorhebung des Ausdruckes „ihnen", daß dessen buchstäbliche Erfüllung in der Welt der Zukunft den Akt der Auferstehung voraussetze.[11]) Die Kraft dieser Beweisart bestand daher darin, daß sie der buchstäblichen Auffassung der Stellen folgte und daher von den Sadducäern Anerkennung sich erzwang. So folgert ein R. Simai den Beweis aus 2 M. 7. 4. „Auch ich habe meinen Bund mit ihnen errichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben"; ihnen? den Längstgestorbenen? Das, schließt er, deutet die Auferstehung an.[12]) Von dieser großen Ausbeute der Beweise dieser Art bringen wir noch die scheinbar wichtigsten. Alle in einer Futurform ausgesprochenen Verheißungen deuten ihnen die Auferstehungswelt an. So: „Ihr werdet davon die Hebe Aaron, dem Priester geben"[13]); „Dann wird Moses singen"[14]); „Dann wird Josua einen Altar erbauen"[15]); „Heil denen, die in deinem Hause weilen, sie werden dich noch einst preisen"[16]); „Die Stimme! deine Wächter erheben ihre Stimme, alle zusammen werden lobsingen, denn sie sehen, sehen wie der Ewige nach Zion zurückkehrt!"[17]) b. Die Denkbarkeit der Auferstehung nach der Vernunft. Dieselbe wird durch das Aufsuchen der Beweise aus: a. der Natur: dem Thier- u. Pflanzenreiche und dem Zeitwechsel der Tage und Jahre; b. nach den Folgerungen gewisser Vernunftschlüsse

---

[1]) 4 M. 15. 33. [2]) Sanhedrin 90b. [3]) Ps. 50. 4. [4]) Jalkut I. § 942. [5]) 5 M. 22. 6. [6]) Das. [7]) Cholin 142; Kidduschin 39. [8]) 5 M. 31. 16. [9]) Jes. 26. 19. [10]) Hohld. 7. 10. [11]) Sanh. 90; Ketuboth 111. [12]) Das. Auffallend ähnlich sind die Beweise mit den in Matth. 22. 32; Mrk. 12. 18; Luk. 22. 27. [13]) Sanh. 90b. nach 4 M. 18. 28. [14]) 2 M. 15. 1. nach Sanh. 90b. [15]) Josua 8. 30. nach Sanh. 90. und Tanchuma zu Beschalach. Siehe daselbst noch mehrere Beweise. [16]) Daselbst nach Ps. 84. 5. [17]) Jes. 52. 8. nach Sanhedrin 90. und Tanchuma zu Beschalach.

dargestellt. Zu den ad a. gehörte die Beobachtung des Menschen von seiner Entstehung als Embrio im Mutterleibe bis zu seinem Tode. Diese zwei äußersten Endpunkte werden vergleichend gegenübergehalten, um daraus den Auferstehungsbeweis zu folgern. „Wenn durch das Embrio, heißt es, das Aufgenommene wiedergegeben wird, sollte nicht auch einst das Grab den empfangenen Leichnam wiedergeben!"[1]) In den Beweisen aus dem Thierreiche wird auf eine Gattung Mäuse hingewiesen, die nach vielen Augenzeugen in Aegypten, besonders um Thebais existirt[2]) und ein wunderbares Phänomen abgibt. Man sieht dieselben heute halb Fleisch und halb Erde und morgen schon ganz aus Fleisch![3]) Ebenso führen sie eine auf Bergen lebende Schneckenart an, die nach Regen so zahlreich aus der Erde hervorkriechen, daß sie Alles bedecken, wenn auch früher keine einzige sichtbar war.[4]) Aus der Pflanzenwelt gibt das Weizenkörnchen den Beweis der Auferstehung. „Dasselbe, heißt es, wird in die Erde verscharrt und sproßt in verschiedenen Hüllungen wieder hervor, sollte der in die Gruft gesenkte Leichnam nicht wieder auferstehen?![5]) Von den verschiedenen Tageszeiten wird besonders der frühe Morgen mit seinem Sonneaufgange als Bild der Auferstehung hervorgehoben. Wie an ihm, heißt es, Gott die Geschöpfe gleichsam verjüngt zum neuen Leben erstehen läßt, so werden auch die Entschlafenen aus ihrem Grabe zum Leben wieder erwachen.[6]) Viel treffender sind die Beweise ad b. aus den Folgerungen nach Vernunftschlüssen. R. Gamliel wurde von einem hochgestellten Römer gefragt, wie die Auferstehung denkbar sei, da der Leichnam Staub werde und Staub doch nicht Leben könne? Dieser Frage war die Tochter des Angeredeten zugegen, die nach eingeholter Erlaubniß durch ein Gleichniß antwortete. „Zwei Töpfer, sprach sie, wohnen in einer Stadt, der eine verfertigt Töpfe aus Wasser und der andere aus Thon, wem gehört mehr Lob? Dem Ersten sicher, der aus Wasser sie macht! Nun denn, wenn Gott Geschöpfe aus dem Wasser emporsteigen ließ, sollte er nicht den durch den Tod zu Staub gewordenen Menschen wieder beleben können?"[7]) Noch ausführlicher ist ein ähnlicher Beweis von R. Ami, einem Lehrer des 3. Jahrh. gegen einen Sektirer, Min.[8]) „Ein König, sprach er, befahl seinem Diener, ihm einen Palast auf eine Stelle zu bauen, wo es weder Wasser, noch Erde gibt. Dieselben versuchten den Bau in der Luft, aber er stürzte ein. Abermals gebot er ihnen den Bau desselben, aber auf die Erde, wo es auch an keinem Wasser fehle. Die Diener weigerten sich und gaben die Unzureichbarkeit ihrer Kräfte vor. Wie? rief er zornig, ihr wolltet bauen, wo es weder Wasser, noch Erde gibt und jetzt, wo beides da ist, scheint es euch unmöglich! So ist es, schließt das Gleichniß, mit der verheißenen Auferstehung. Die Welt schuf Gott aus Nichts, sollte er nicht den in Erde aufgelösten Leichnam beleben können.[9]) Diese Beweisführung war sehr alt u. vor der Zerstörung des Staates durch Titus schon im Gebrauch. Ein Min, Sadducäer, heißt es, rief dem Lehrer Gabiha b. P. zu: „wehe euch, die ihr an die Auferstehung glaubet, das Lebende stirbt, wie soll das Todte wieder leben?" „Wehe euch, entgegnete dieser, was nicht war, die Welt, wurde, wird das, was schon existirte, nicht wieder werden!"[10]) Am Schlusse des 1. und 2. Jahrh. treffen wir ähnliche Beweise im Munde der größten Talmudisten. „Ein Glas, das zerbrochen wird, kann durch Umschmelzen aus seinen Scherben wieder ganz werden, weil es durch Blasen, den Hauch, sich formt. Ersteht das durch des Menschen Odem Gebildete wieder aus seinen Scherben, sollte der durch Gottesodem geschaffene Mensch nicht

---

[1]) Sanhedrin 92a.; Berachoth 16. [2]) Diodor sicul. Bibliothek B. I. c. 10. Aelian Thierg. 2. 56; 6. 41; Plinius h. n. 9. 58. 84. [3]) Sanh. 90b. [4]) Das. [5]) Das. Das Samenkorn als Beweis der Auferstehung findet sich auch in 1 Corinth. 15. 35—40; Clem. Rom. 1 cor. 24; Orig contra Celsum V. 18. 19; Cyrill. Gieron. cat. XVIII. n. h. [6]) Midr. rabba 1 M. Absch. 18. und Klgld. p. 76. Beweise aus dem Wechsel der Tageszeiten: dem Auf- und Niedersteigen des Tages treffen wir in Tert. Apol. 44; Theophil. ad Ant. T. 13; Epiph. Anocr. c. 84. [7]) Sanh. 31. [8]) Ein Gnostiker, da Sadducäer im 3. Jahrh. nicht mehr vorkommen und die Christen das Dogma der Auferstehung behielten. [9]) Sanhedrin 31. [10]) Das.

nach seinem Tode auferstehen?" war der in der Schule des R. Ismael geltende Beweis.[1]) Ein Anderer, R. Jose b. Ch. sucht denselben durch den Hinweis auf die Scherben eines zerbrochenen irdenen Geschirres, die sich nicht wieder vereinigen lassen, weil sie nicht durch des Menschen Odem, wie das Glas, gebildet werden, klarer darzustellen.[2]) c. Die Wichtigkeit dieses Dogmas in seinem Einflusse auf das Volk bilde hier als Nachweis seiner praktischen Seite den Schluß. In der letzten Beweisführung mit ihren Gleichnissen haben wir schon die Bedeutsamkeit desselben angedeutet. Der Hinblick auf eine Zeit, wo die Verblendung gewichen, die Lüge und Heuchelei auf immer geschwunden und Gott nur in Wahrheit verehrt sein wird, mußte für die Verkannten und umsonst Verfolgten in einer Zeit, wo Rom jede Spur ehemaliger Selbstständigkeit mit dem Schwerte vernichtete, ein erquickender Quell des Trostes sein. Der Glaube an den Messias, die Auferstehung und das Eintreffen einer Welt ohne Thränen und Schmerzen waren die blitzend leuchtenden Sterne in der Jahrtausende langen Nacht finsterer Verfolgungen, zu denen man hoffend gerne emporschaute. „Deine Todten werden aufleben, mein Leichnam wird auferstehen",[3]) das zielt, lehrten sie, auf die Märtyrer, die für Gott Leichen geworden, weil sie gegen die römischen Edikte den Sabbat beobachtet, die Beschneidung vollzogen, in der Thora gelesen rc.[4]) Es gibt kein Gebot, sprechen sie ferner, das nicht die Auferstehung, den Tag des Gerichts andeutet, damit wir wissen, weßhalb es dem Frevler gut u. dem Gerechten schlecht gehe![5]) Die Pflege und Erhaltung dieses Dogmas in diesem seinen erfrischenden Einfluß war daher ein wichtiger Gegenstand. So wurde dasselbe unter Drohung des Verlustes der Seligkeit, des Antheils in der Welt der Zukunft, eingeschärft.[6]) Ebenso führten sie dem entsprechend die Leichenbestattung ein.[7]) Der spätere Gebrauch der weißen Leichenkleider sollte zur Befestigung desselben beitragen.[8]) Während des Tempelgottesdienstes zu Jerusalem wurde die Auferstehung im Gebet besonders hervorgehoben.[9]) Hierher gehörten: das Achtzehngebet, ש"ע,[10]) das spätere Gebet: Mein Gott, die Seele! אלהי נשמה auf das Erwachen vom Schlafe,[11]) die Danksprüche an Gott beim Wiedersehen eines Freundes oder beim Vorbeigehen vor einem Begräbnißplatz nach 30 Tagen rc.[12])

Auge, עין. Das Auge, mittelst dessen der Mensch das Licht aus dem Universum in sich aufnimmt und Alles innerhalb seines Gesichtskreises beschauen kann, wird in der Bibel nicht so sehr an sich, als vielmehr zur Anknüpfung verschiedener Lehren der Betrachtung unterzogen. Im Menschen entstehen Begriffe u. Vorstellungen des Guten und Bösen, des Schönen und Häßlichen, die zur Tugend treiben und vom Laster abmahnen, wenn nicht ganz, so doch größtentheils durch Anschauung. Das Auge, wie es das Bild des Angeschauten der Seele, dem Sitze der Gefühle; dem Geiste als Inhaber der Verstandeskräfte, zuführt, steht in unmittelbarer Verbindung mit unserm Urtheile, ist Ursache unserer Stimmung u. demnach Miturheber unserer Handlungsweise. In dieser bedeutsamen Stellung des Menschenauges zur Bildung des moralischen Lebens und in seinem Einflusse auf die Gestaltung unserer Geschicke wird dasselbe unter verschiedenen Bildern besprochen. 1. Das Auge an sich kennt man als Gesichtsorgan, mittelst dessen wir sehen,[13]) schauen[14]) und wahrnehmen.[15]) Seine einzelnen Theile sind: Augapfel,[16]) Augenwimpern,[17]) Augenbraunen[18]) rc. Gebrechen am Sehorgan, ist das Auge, wenn es „blöde" רכה 1 M. 29. 17. oder wo das Schwarze mit dem Weißen des Auges untermischt ist תבלול[19]) rc. G e s c h w ä c h t ist das Gesicht durch Matt- oder Blaßwerden כהה,[20]) im Alter,[21])

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 14. [2]) Daselbst. [3]) Jesaia 26. 1. [4]) Jalkut I. § 298. [5]) Kidduschin 39; Cholin 142; Chagiga 14. [6])) Sanh. 90; Aboth de R. N. 1. [7]) Sabbat 115; Jalkut Hiob 924; Jerus. Kilaim Absch. 9. Mischna 1. Vergl. Beerdigung der Leichen. [8]) Das. und Tanchuma zu Vaichi. [9]) Berachoth 54. [10]) Megilla 17b.; Jerus. Berachoth Absch. 1. [11]) Siehe: Gebetbuch und Berachoth 60. [12]) Berachoth 58. [13]) Jes. 64. 3; Hiob 13. 1. [14]) Ps. 91. 8; Hiob 24. 15. [15]) Jes. 24. 6; Amos 9. 4. [16]) Zach. 2. 12. בבה; 5 M. 32. 10. אישן. [17]) Spr. 4. 24. עפעפים. [18]) 3 M. 14. 9. גבות עינים. [19]) 3 M. 21. 20. [20]) Zach. 11. 17. [21]) 1 Mosis bei Isaak und Jakob.

Starrkrampf כום,[1]) Stumpfwerden desselben עשש[2]) oder andere Augenschmerzen.[3]) Gestört ist dasselbe in seiner Thätigkeit, wenn es ausgestochen[4]) oder von selbst erblindet ist.[5]) Gerühmt wird ein helles, freundliches u. schönes Auge.[6]) Ebenso offene und freie Augen: „Wie die Teiche zu Hesbon!"[7]) „wie Taubenaugen!"[8]) II. Seine Bedeutsamkeit. Das Auge an sich wird als Kunstwerk Gottes gerühmt,[9]) dessen Wunderwirkung Zeuge der göttl. Macht ist.[10]) Sein Einfluß auf Geist u. Gemüth, sowie auf unsere ganze Handlungsweise ist gewaltig. Es befördert die Erkenntniß[11]) und das Gottvertrauen,[12]) die geläuterte Ansicht über Gott und Welt,[13]) aber auch die Sünde und Verführung[14]) ꝛc. Andererseits kennt man auch eine Rückwirkung des Gemüthslebens auf das Auge, so daß alsdann die Augen der Spiegel des Herzens werden. Nachdem das Auge die äußeren Bilder der Seele zugeführt und diese von unserm Innern aufgenommen sind, so daß gewisse Triebe in uns erwachen, wird das Auge von der Seele angeregt, fortwährend das Gewünschte zu suchen und zu schauen. Wir treffen eine Menge von Adjectiven, welche die Beschaffenheit des so affizirten Auges näher bestimmen. Von diesen sind die häufigsten: ein gutes,[15]) ein freundlich sehendes, mildthätiges,[16]) so wie entgegengesetzt ein schmachtendes,[17]) unersättliches,[18]) stolzes,[19]) mißgünstiges,[20]) neidisches Auge.[21]) Ebenso: demüthiges,[22]) wachsames,[23]) hoffendes,[24]) vertrauendes Auge.[25]) III. Wie daher gemahnt wird, sich der Augen in Allem zu bedienen, um selbst zu sehen und sich zu überzeugen als: „Hebet eure Augen auf!"[26]) so daß die dasselbe verabsäumen: Männer von blinden Augen[27]) heißen, so warnen sie auch andererseits vor dem Urtheile nach dem äußern Scheine allein, den Augen allein zu folgen.[28]) Nach talmudischer Auslegung von 3 M. 21. 20 wird der Priester unbrauchbar für den Altardienst, der große herabhängende Augenbraunen, oder eine dünne Augendecke (Staar), auch eine Vermischung (des Schwarzen mit dem Weißen) im Augenapfel hat.[29]) Auf einer andern Stelle heißt es, daß der Augapfel des Menschen rund sei zum Unterschiede von dem des Thieres, das länglich ist.[30]) Bildlich wird Gott der Augapfel der Welt genannt.[31]) Ebenso heißen die Gelehrten[32]) und der Tempel zu Jerusalem,[33]) das Auge der Welt. Andererseits wird zur Erklärung der Stelle 4 M. 15. 39. „und weichet nicht ab nach euerm Herzen und nach euren Augen, denen ihr nachbuhlet" angegeben: „das Herz und die Augen sind die Makler der Sünde, das Auge sieht und das Herz gelüstet"[34]); daher der Gottesruf: „So du mir dein Herz und dein Auge zuwendest, weiß ich, daß du mir gehörst!"[35]) Mehreres siehe: „Blindheit", „Böses Auge", „Neid" und „Mißgunst".

Aussatz, siehe: Kleider-, Haut- und Häuseraussatz.

Aussöhnung, siehe: Versöhnung und Abbitte.

Aven, אָוֶן, für On in Ezechiel 30. 17. Siehe: Heliopolis.

Aven, אָוֶן, auch: Bikeath Aven, בִקְעַת און, Ebene von Aven.[36]) Hohlthal, das nebst Damaskus mit Ausrottung bedroht wurde. Dasselbe soll jenes berühmte Thal von Baalbek sein. Der Name: Aven, און „Nichtigkeit" bezeichnet den Götzendienst. In 2 Macc. 10. 11. versteht man unter Bekaah Coelesyrien zwischen dem Libanon und Antilibanon.

Ava, עוה, oder Iwa. Unbekannte Landschaft oder Königsstadt, die nicht

---

[1]) 1 Sam. 4. 45; 1 K. 14. 4. [2]) Ps. 6. 8; 31. 10. [3]) Ps. 88. 10. [4]) 4 M. 16. 14. Siehe Simson Jes. 32. [5]) 5 M. 16. 19. [6]) Siehe: David. [7]) Hohld. 7. 4. [8]) Das. 1. 15. [9]) Spr. 20 12. [10]) Ps. 94. 9. [11]) S. d. A. [12]) S. d. A. [13]) S. d. A. [14]) 1 M. 38. 5. [15]) Spr. 22. 9. [16]) Das. [17]) 5 M. 28. 65. [18]) Spr. 27. 20; Pred. 1. 8. [19]) Ps. 131. 1. [20]) Spr. 23. 6. [21]) Das. [22]) Spr. 22. 29. [23]) Ps. 101. 6. [24]) Ps. 119. 82. [25]) 2 Chr. 20. 12. [26]) Jes. 40. 26; 49. 18; 60. 4; 51. 6. [27]) Jes. 6. 10; Jer. 5. 21. [28]) 4 M. 15. 39; 5 M. 4. 19. [29]) Mischna Bechoroth 7. 2; 10. 2. Siehe: Priestergesetze. [30]) Jeruschalmi Nidda III. 50c. גלגלי אדם עגולים וגלגלי בהמה ארוכין. [31]) Midr. rabba S. 40c. גלגל עינו של אדם. [32]) Baba bathra S. 4a. סימא עיני של עולם nach 4 M. 15. 24. „die Augen der Gemeinde". [33]) Das. nach Ezech. 24. 21. eure Augenlust. [34]) Jeruschalmi Berachoth I. S. 3c. ליבא ועיני הרין סרסורי oder Midr. rabba 4 M. Absch. 7. am Ende הלב והעינים הם סרסורים לגוף. [35]) Jalkut I. § 750. אמר הב"ה הן יהבית לי לבך ועייניך אנא ידענא דאת לי. [36]) Amos 1. 5.

weit Cuta und Babel liegen soll, deren Bewohner vom Könige zu Assyrien[1]) nach Palästina, in das Land der zehn Stämme verpflanzt wurden.

Avith, עוית,[2]) oder Ajoth.[3]) Edomitische Hauptstadt im Osten von Moab, bekannt als Ort des Edomiterhäuptlings Hadad.

Azem, עצם. Stadt im Stamme Simon,[4]) die ihm von Juda abgetreten wurde.[5])

Azmon, עצמון. Stadt an der Südgrenze Palästinas[6]) und Grenze des Stammes Juda,[7]) neben dem Bache Ägyptens, vielleicht in der Gegend des spätern römischen Bischofssitzes Lusa.

B.

Baal, בעל, auch Bel, בל, anstatt Beel, בעל. Götze der syrisch-phönizischen Völkerschaften, der unter verschiedenen Zusätzen von seiner Oertlichkeit u. Auffassung in Phönizien, Syrien, Babylonien ꝛc. als höchster, universeller Gott, das männlich zeugende Prinzip der Natur: der Sonnengott und Himmelskönig verehrt wurde. I. Name und Bedeutung desselben. Dem Stamme nach bedeutet Baal, בעל „Herr" und weist mit seinem Artikel: ha, ה „der" auf einen nach bestimmten Grundbegriffen gekannten Gott hin, was aber nicht „Gott" schlechthin, wie das Wort nur einen Baal bedeutet, bezeichnet. Baal ist demnach nicht der allgemeine Name für „Gott" bei obigen Völkern, was deutlich durch die Nennung anderer Götter bei denselben bestätigt wird. Die Pluralform: Baalim, בעלים, kann sich entweder auf die Bildsäulen, oder auf die unter verschiedenen Nebenbezeichnungen erwähnten Baalgottheiten beziehen.[8]) So sind die obigen drei Benennungen dem Begriffe nach nur eine, die dialektisch verschieden ausgesprochen wird. Baal ist ohne Zweifel die kanaanitisch-hebräisch-phönizische Form, die außer der Bibel noch an den Städtenamen und den punischen, phönizischen Inschriften kennbar erscheint; Bel, vollständig Beel, ist die in dem babyl. Reiche aus der Chaldäerzeit gebräuchliche Benennung für Baal.[9]) Beel selbst ist syrisch, was noch die zusammengesetzten Namen Beelzebub, Beelzebul ꝛc. zeigen. Die Griechen und Römer vergleichen den Baal mit ihrem Helios d. i. Apollo oder Herkules, dem Wanderer um die Erde mit seiner 12fachen Riesenarbeit,[10]) auch mit dem kinderfressenden Chronos-Saturn in Bezug auf die mit seinem Kultus verbundenen Menschenopfer, wie er auch als Herr des Himmels mit ihrem Zeus und später mit Mars identifizirt wird. II. Seine Darstellung in Figur und Bild kennt man in der ersten Zeit fast gar nicht. Es werden nur Säulen zur Verehrung des Baal, מצבות בעל,[11]) die keine Bilder sind,[12]) erwähnt, mit denen die חמנים Sonnensäulen,[13]) die, wie die Obelisken in Ägypten als Sonnenzeiger gebraucht wurden und sich an den Altären des Baal fanden,[14]) synonym sein mögen.[15]) Noch in der Chaldäerzeit war im obersten Thurme des Baalstempels kein Bild, aber in dem untern Stocke stand schon die goldene Bildsäule des Bel.[16]) Das Bild wog nach Diodor[17]) 1000 Talente, war 40 Fuß hoch, und hatte einen für den Bel aufgestellten Mischbecher 1200 Talente schwer. Erst spätere Zeit entwirft man vom Baal menschenähnliche Gestalt. So soll das Bild Baal-Moloch ein Stierhaupt gehabt haben; in Karthago hatte es ausgestreckte Hände, um die Menschenopfer zu empfangen; bei den Numidiern war sein Haupt mit Strahlen umgeben[18]); die Punier gaben dem Bilde Trauben und Granatäpfel als Symbol seiner zeugenden Naturkraft in die Hände[19]) und in Syrien saß es auf

---

[1]) 2 K. 18. 34; 19. 13. [2]) 1 M. 36. 35. [3]) 1 Chr. 1. 46. [4]) Josua 19. 3. [5]) Das. 15. 29. [6]) 4 M. 34. 4—5. [7]) Josua 15. 4 [8]) Vergl. Richter 2. 4; 3. 7; 8. 33; 10. 10; Hosea 2. 15. 19; 2 Chr. 24. 7; Jes. 46. 1; Jer. 40. 2. [9]) Jes 46. 1; Jer. 40. 2; 51. 44; Dan. 14. [10]) Als Andeutung des Sonnenlaufes durch die 12 Thierzeichen. [11]) 1 K. 15. 23; 2 K. 3. 2; 10. 26; 18. 4; 23. 14. [12]) Nach 1 M. 28. 18. 22; 31. 45; 2 M. 24. 4. [13]) Jes. 17. 8; 27. 9; Ezechiel 6. 4. 6. [14]) Nach 2 Chr. 34. 4. [15]) Nach Parallelstellen aus 2 K. 23. 14. = 2 Chr. 34. 4; 2 Chr. 14. 2. = 4; 2 M. 34. 13. = 3 M. 26. 13. [16]) Diodor II. 9. [17]) Das. 20. 14. [18]) Movers I. 189. [19]) Gesenius monum. phoen. Tab. 23.

einem Stiere.[1]) III. Sein Kultus war die einfachste und unschuldigste, sogar bildlose Verehrung, aber auch der abscheulichste, ausschweifendste, aller Sittlichkeit Hohn sprechende, grauenhafte Dienst. Beide sich widersprechende Arten können nur durch die Annahme einer allmählichen Ausartung erklärt werden. Zu den ersten rechnen wir die unblutigen[2]) und die blutigen Opfer[3]); die Verehrung durch Küsse[4]); sowie auch die Opferung auf Höhen[5]) mit Räuchern[6]) u. die Wahl der Opfer von Stieren, Hirschen, Wachteln und andern Vögeln.[7]) Die Erweiterung dieses Kultus sehen wir in der Errichtung von Bildsäulen,[8]) Erbauung der Altäre[9]) u. zahlreicher Tempel,[10]) der Aushaltung einer Priester- und Prophetenschaar von 450 Mann und der Aschera von 400 M. ohne andere Diener.[11]) Auch die Art der Opferung ist eine andere. Die Priester haben Amtstracht[12]); tanzen um den Altar[13]); verletzen sich mit Messern und Spießen, wenn die Erhörung nicht erfolgte[14]) ꝛc. Die Entartung desselben erkennt man in dem Wollustdienst und den zur Ehre Baals der Unzucht sich preisgebenden Kadeschim, קדשים[15]) durch die Verbindung des Baal mit der Aschera[16]) und durch die Darbringung der Menschenopfer.[17]) Diese Schilderung läßt uns die ganze Bedeutsamkeit des strengen Verbotes des Götzendienst erkennen, zeigt die Aufgabe des Israeliten, rechtfertigt jede Eiferung gegen Abgötterei, und wir verstehen den Wunsch des Propheten, daß der Tag bald kommen möge, wo die Menschen sich ihrer Götzen schämen, die silbernen und goldenen Wahngestalten von sich werfen u. rufen: „Kommt, wir ziehen zum Berg Zion, in das Haus des Gottes Jakobs!"

Baal, בעל. Stadt im Stamme Simon,[18]) wol eins mit der Stadt Baalath Beer.[19]) Sie hieß ihres Wasserreichthums wegen „Brunnenstadt". Ihre Lage war demnach am quellenreichen Abhange des südwestlichen Gebirges.

Baal-Berith, בעל ברית, Bundesbaal, Beschützer des Bundes. Götze, der von den Sichemiten in einem eigenen Tempel verehrt wurde.[20]) Seine Stellung wird dem *Ζεὺς ὅρκιος* oder dem Jupiter fidius gleichgehalten. Die Heimath desselben war Phönizien, wo er als Schutzgott des phönizischen Städtebundes galt.[21]) Sie nannten ihn auch Elion Beruth und mochte wol auch die Stadt Beruth sein Kultussitz gewesen sein.[22]) Die Feierlichkeit der Bundesschließung hatte im Alterthume einen blutigen Charakter[23]): die Paciscenten entlockten sich aus einem Gliede Blut zum Trinken, und dieses war der Beschaffenheit nach dem entarteten Baaldienst ähnlich, der wieder dem Saturndienste glich. Man schloß mit ihm ein Bündniß,[24]) schwur bei seinem Namen,[25]) brachte ihm Opfer[26]) und erwartete dafür Schutz und Segen.[27]) Seine Aufnahme bei den Israeliten geschah in Folge des Friedensschlusses mit den zurückgebliebenen Völkerschaften, wozu auch die Erneuerung des Bundes von Josua unter Sichem beigetragen hat.

Baal-Gad, בעל גד. Stadt, bekannt als Kultusstätte des Götzen „Gad" am Fuße des Berges Hermon im Thale des Libanon[28]) Im Norden bildete diese Stadt die Grenze der besiegten Völker[29]) u. im Süden die der noch nicht besiegten bis Hemath. Sie wird mit dem spätern Caesarea Philippi gleichgehalten, wo die Hauptquelle des Jordan entspringt.

Baal-Hazar, בעל הצר. Ort in der Nähe der Stadt Ephraim, wo Absalom den Amnon tödtete.[30]) Dem Namen nach war es ein Gut, das man 3 Meilen nördlich von Jerusalem, in dem heutigen „Tel-Asur" vermuthet. Dasselbe bildet einen Hügel mit einem zerfallenen Tempel im Stamme Benjamin, an der Grenze Ephraims.

---

[1]) Lucian 31; Archäolog. Müller 294. [2]) Hosea 2. 7. 14. [3]) 1 K. 18. 23. [4]) 1 K. 19. 18. [5]) 4 M. 22. 44; 23. 28; 5 M. 22. 22. [6]) Jer. 7. 9; 11. 13; 32. 29. [7]) 1 K. 18. 23. [8]) 1 K. 14. 23; 2 K. 3. 2; 10. 26. [9]) Jer. 10. 3; 2 Chr. 34. 4. [10]) 1 K. 16. 32; 2 K. 10. 21. [11]) 1 K. 18. 19. [12]) 2 K. 10. 22. [13]) 1 K. 18. 26. [14]) Das. [15]) 1 K. 14. 22–24; 15. 12; 22. 47; 4 M. 25. 1; 31. 16; Josua 22. 17. [16]) Richter 3. 7; 1 K. 18. 19; 2 K. 23. 24. [17]) Jer. 19. 5. [18]) 1 Chr. 4. 33. [19]) Josua 19. 8. [20]) Richter 8. 33; 9. 4. 46. [21]) Creuzer Symbol II. 87. [22]) Das. [23]) Nach Ephraim, dem Syrer zu 1 M. 15. 10. und Tacit. annal. 12. 47; Herodot 3. 8. [24]) Vergl. 2 M. 23. 32; 31. 12—16. [25]) Jer. 5. 7; 12. 16. [26]) Das. [27]) Richter 9. 46. [28]) Josua 11. 17; 12. 7. [29]) Josua 13. 5; Richter 3. 3. [30]) 2 S. 13. 23.

Baal-Meon, בַּעַל מְעוֹן. Burg, Wohnung Baals. Stadt im Ostjordanlande des Stammes Reuben,[1]) die früher den Moabitern gehörte und vollständig Beth-baal-Meon hieß,[2]) das in „Baal-Meon" verkürzt[3]) und später in „Beon" בְּעֹן zusammengezogen wurde.[4]) Als „Beth-Meon" wird sie unter den zerstörten Städten aufgeführt[5]) und soll mit „Maein" unweit des Flusses „Zerka-Maein", wo es auch heiße Quellen gibt, etwa in der Mitte zwischen Aroer und Hesbon, gleich sein.

Baal-Peor, בַּעַל פְּעוֹר oder Baal der Schamentblößung,[6]) auch Baal des Berges Peor.[7]) Götze, von den Moabitern und Midjanitern gemeinschaftlich verehrt, dessen Kultus die Preisgebung der Jungfrauen zur Unzucht war.[8]) Aehnlich dem Baal-Peor kennt man den Priapus der Griechen und Mutunus der Römer.[9])

Baal-Perazim, בַּעַל פְּרָצִים. Baal des Perazimgebirges. Siegesort Davids über die Philister.[10]) Der Name Perazim, Zersprengung, mochte wol auf die Hochebene von Jerusalem bezogen werden können.

Baal-Salisa, בַּעַל שָׁלִשָׁה. Stadt in Palästina, in der Landschaft Salisa[11]) und soll in dem themnatischen Distrikt ohnweit Gilgal und Bethel, 15 römische Meilen nördlich von Diospolis liegen.

Baal-Sebub, בַּעַל זְבוּב. Fliegenbaal oder Fliegengott. Götze zu Ekron und Philistäa,[12]) der als Abwehrer der Fliegen, Schutzgott gegen sie und als eine von ihnen erlösende, weissagende Gottheit verehrt wurde. Im Orient sind Fliegen eine große Plage, und so ist ein Schutzgott gegen sie wol denkbar. Später wurde dieser Name in Beelzebul, בַּעַל זְבֻל umgestaltet; Kothbaal, Mistbaal als Bezeichnung des Satans, des Obersten der Teufel.[13])

Baal-Thamar, בַּעַל תָּמָר. Stadt im Stamme Benjamin ohnweit Gibea, wo die Israeliten gegen den Stamm Benjamin fochten.[14]) Siehe: Thamar.

Baal-Zephon, בַּעַל צְפוֹן. Aegyptische Stadt am Berg Attakah, die man mit Aaris oder Abaris daselbst gleichhält. Ihr gegenüber im Grunde Hachiroth, Abschrud am Suez, lagerten die Israeliten vor ihrem Durchzug durch das Meer.[15])

Baal-Zephon, בַּעַל צְפוֹן, Baal Typhon. Ein in Ägypten verehrter Götze des Feindes der Weltordnung und der Harmonie, des Gegensatzes zu Osiris, ähnlich dem Ahriman im Parsismus. Sein Kultus war in der nach ihm benannten Stadt „Baal-Zephon" ohnweit des rothen Meeres wol in dem heutigen Suez.[16])

Baala, בַּעֲלָה. Name mehrerer Städte in Palästina: I. an der Grenze des Stammes Juda[17]) und an der westlichen Grenze von Benjamin, die auch Kirjath Baal[18]) und „Kirjath-Jearim" hieß[19]); II. an der edomitischen Grenze im Süden des Stammes Juda,[20]) die später zum Stamme Simeon gehörte und deren Name in בָּלָה[21]) oder בִּלְהָה Bilhah[22]) verändert wurde; III. an der Südgrenze des Stammes Simeon.[23])

Baala, בַּעֲלָה. Berg im Stamme Juda,[24]) Theil dessen Gebirges an der Stadt Baala.

Baalath, בַּעֲלָת. Name mehrerer Städte: I. an der Grenze Judas im Stamme Dan,[25]) die auch „Baal" hieß. Ihre Lage war in der Nähe von Bethhoron u. Gaser und soll mit der in 1 K. 9. 18. identisch sein. Andere denken sie in der Nähe von Palmyra; II. neben Palmyra, תַּדְמֹר von Salomo erbaut u. befestigt.[26])

Babel, בָּבֶל. Eine der ersten Weltstädte des Alterthums, die Hauptstadt des babylonischen und später des babyl. chaldäischen Weltreiches am Euphrat, die in ihrer Größe, Pracht und Glanzfülle 2000 J. die Bewunderung der Welt auf sich zog.[27]) Man nannte sie die Zierde der Reiche, die stolze Pracht der Chaldäer,[28])

---

[1]) Josua 13. 17; 1 Chr. 6. 8. [2]) Jos. 13. 17. [3]) 4 M. 32. 38. [4]) 4 M. 32. 3. [5]) Ezechiel 25. 9; Jer. 48. 23. [6]) Nach dem Talmud Sanhedrin und Hieron. ad Hoseam 9. 10. [7]) Nach Anderen [8]) 4 M. 25. 3. 5; Ps. 106. 28. [9]) Creutzer Symbol II. 976. [10]) 2 S. 5. 20; 1 Chr. 15. 11. [11]) 2 K. 4. 42; 1 S. 9. 4. [12]) 2 K. 1. 2. [13]) Mtth. 12. 24; Luk. 11. 15. 18. [14]) Richter 20. 33. [15]) 2 M. 14. 2. 9. [16]) 2 M. 14. 1. 6. [17]) Josua 15. 2. 9. [18]) Jos. 15. 10. [19]) Jos. 15. 9. [20]) Jos. 15. 29. [21]) Jos. 11. 3. [22]) 1 Chr. 4. 29. [23]) Josua 19. 8; 1 Chr. 4. 33. [24]) Jos. 15. 11. [25]) Jos. 19. 4. 4; 15. 10. [26]) 1 K. 9. 18. vergl. 2 Chr. 6. 8. [27]) Vergl. Dunker, Geschichte des Alterthums I. S. 122. note 3. [28]) Jesaia 13. 19.







